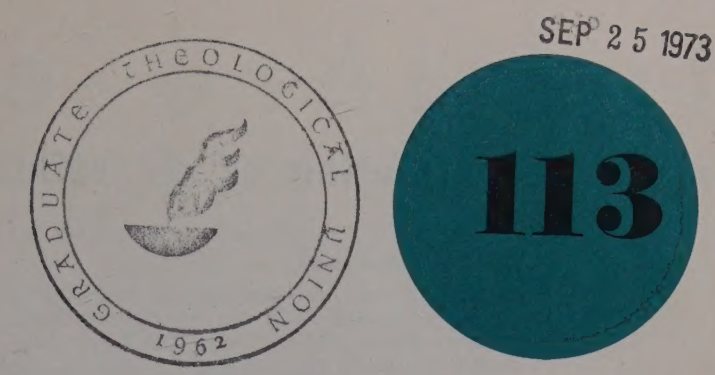


connaître et croire



étienne duval

françois-marie genuyt

jean guichard

roger macé

jacques-j. natanson

françoise smyth-florentin

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Conditions d'Abonnement

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier et comportent cinq numéros.

France : 38 francs. Abonnements de soutien : à partir de 50 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Etranger : 48 francs

Belgique et Luxembourg
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles C. C. P. 1291.52

Pays-Bas
H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. : 85843

Italie
Edizione Paoline, libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C.C.P. : 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100 Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U. S. A.
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse
Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg C.C.P. : IIa 1975

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,50 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie - 2, place gailleton, 69002 lyon

tél. 37-49-82 — c. c. p. lyon 3038.78

sommaire

connaître et croire

tome XXII — juin-juillet-août 1973 — n° 113

connaissance et connaissances

A mesure que se radicalise la question de la foi, il apparaît de plus en plus insuffisant de limiter notre recherche à quelques points de doctrine qui feraient aujourd'hui plus de difficulté que d'autres, ou de procéder à quelques remaniements internes de notre univers religieux, aussi ingénieux qu'ils puissent être. Considéré désormais avec quelque recul, le renouveau théologique et ecclésial qui s'est inscrit dans la foulée immédiate du dernier Concile ressemble davantage à un « ravalement de façade » qu'à l'instauration d'un mode nouveau de vivre et de penser. Il fallait sans doute passer par là, mais au lieu de continuer une entreprise qui ne faisait que commencer, il n'a été très vite question que d'appliquer les décisions du Concile, et donc de stabiliser officiellement à sa première ébauche l'œuvre considérable à entreprendre. Depuis lors, les questions se sont déplacées. A poursuivre dans la même ligne, les découvertes s'épuisent vite, la lassitude s'empare des plus tenaces et la foi s'étiole comme une plante sans eau. Il ne s'agit pas d'aller plus loin dans la même direction, car on ne tarde pas à découvrir que le chemin se referme sur lui-même comme une boucle, et que nous tournons tous en rond au bout de quelque temps. Combien de chrétiens, pour avoir parcouru cette route, éprouvent désormais le besoin de s'interroger davantage sur la direction elle-même que sur les différentes rencontres qui jalonnaient ce parcours.

S'interroger sur le chemin lui-même, c'est accepter que cessent un certain nombre d'évidences. Opération qui ne saurait être le fait d'une décision arbitraire ou volontariste, mais qui naît toujours, d'une façon ou d'une autre, des contradictions auxquelles se heurte le croyant à un moment donné. La foi — non pas la foi « en soi », mais la foi historiquement vécue — véhicule avec elle tout un univers de connaissances diverses dont le statut n'est pas sans problème par rapport à la foi elle-même. C'est ce qui, ici même, a déjà été signalé à diverses reprises, notamment sur deux questions particulièrement graves, celles de l'avortement et de la fidélité.

Au cours de ce nouveau cahier, nous nous interrogerons plus spécialement sur la foi elle-même dans son rapport à l'ordre de la connaissance. Question qui pourrait paraître bien lointaine si elle n'était précisément au cœur de la crise actuelle. Sans la nommer, nous la ren-

controns tous les jours. Sans le savoir peut-être, nous lui donnons une réponse dans la pratique. C'est de son élucidation que dépendra, pour une large part, le chemin que nous emprunterons dans l'avenir.

Connaissance et connaissances : un pluriel dont la foi a sans doute besoin dans la mesure où l'ignorance n'est plus un modèle de simplicité chrétienne, mais aussi un singulier dans la mesure où ce qui est en cause est le statut même de la foi dans l'ordre de la connaissance, autant que le statut de la connaissance humaine dans la foi.

Les deux premiers articles de ce numéro manifestent d'ailleurs fort bien que cette question n'est point étrangère et importée : elle est au plus proche de la pratique ecclésiale. La catéchèse, comme nous l'explique Roger Macé, s'y affronte quotidiennement. Et la situation de l'exégèse, dont traite ici même Françoise Smyth-Florentin, paraît être l'un des lieux cruciaux où le statut d'une forme particulière de connaissance par rapport à la foi se pose avec une acuité particulière.

Le travail d'Etienne Duval nous permettra de mieux connaître les structures intellectuelles et mentales dans lesquelles la foi se trouve être concrètement vécue. Des clivages profonds commencent d'apparaître au sein des croyants selon les systèmes de références qu'ils mettent en œuvre et, tout particulièrement, selon leur pratique et leur conception de la connaissance. Pour sa part, Jean Guichard recherche quelle théorie de la connaissance est mise en œuvre dans l'« enseignement officiel » de l'Eglise et pourquoi, à l'intérieur d'un tel contexte, la foi semble n'avoir plus grand'chose à dire aux hommes d'aujourd'hui. Mais ce contexte ne s'impose pas au nom même de la foi et il ne s'impose plus dans le cadre d'une autre pratique : l'avenir de la foi se trouve lié à la franche acceptation d'une tout autre compréhension de la réalité et à des choix historiques différents.

Il va de soi que tout changement affectant l'ordre même de la connaissance est aussi un changement qui affecte notre compréhension de la foi, et donc aussi le statut que nous reconnaissons à la foi dans l'existence humaine. Face aux excès d'une certaine théologie et à la domination exercée par un type particulier de langage, il est opportun que François

Genuyt nous rappelle la richesse des différents langages dont nous disposons et nous indique les connivences privilégiées sans lesquelles la foi ne peut que s'égarer.

Historiquement, celle-ci a été soumise au langage de la philosophie grecque et s'est trouvée profondément marquée par une conception de la connaissance qu'ont ébranlée les temps modernes. La foi elle-même a été comprise comme un mode propre de connaissance. C'est à cette dernière question que s'attache Jacques-J. Natanson en manifestant les difficultés d'une telle interprétation de la foi chrétienne et en nous invitant à élucider de façon nouvelle le statut de la foi face aux conceptions présentes de la connaissance.

ont collaboré à ce numéro

Roger MACE, membre du Service Interdiocésain d'Etudes Théologiques pour les diocèses bretons.

Françoise SMYTH-FLORENTIN, exégète, secrétaire des équipes de recherche biblique (Fédération protestante de France).

François-Marie GENUYT, dominicain, professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon.

Etienne DUVAL, dominicain, sociologue.

Jean GUICHARD, spécialiste du marxisme, professeur à l'Institut social des Facultés catholiques de Lyon.

Jacques-J. NATANSON, maître-assistant de philosophie à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Rouen.

connaissance et catéchèse

Le contexte historique actuel d'une Eglise qui vit dans un monde en mutation explique, pour une part, la difficulté de concilier « connaissance » *et* « catéchèse ». *Celle-ci se trouve tiraillée entre deux extrêmes : une problématique* « *fondamentaliste* », *où* les *connaissances finissent par recouvrir la connaissance de foi ; une situation culturelle qui atteint la foi elle-même et exige un langage nouveau pour l'exprimer. Concrètement, la catéchèse actuelle s'efforce d'articuler foi et connaissances de foi : elle se veut dynamique comme le mouvement même de la foi, unifiée dans la simplicité radicale de la foi, signifiante pour l'existence humaine personnelle et collective, lieu de communion dans l'Eglise.*

Le rapprochement des mots « connaissance » et « catéchèse » peut-il créer quelque difficulté ? A première vue, cela ne semble pas ; de toute façon, ce ne peut être une question première. Aujourd'hui, la question bien plus fondamentale est de savoir si l'Eglise, effectivement, exerce sa fonction catéchétique ; si, effectivement, l'Eglise est engagée dans des activités de communication avec les hommes d'aujourd'hui ; si, effectivement, le « *croyez à l'Evangile* » est le premier et le dernier mot de l'Eglise, et si le monde actuel l'entend.

« *L'humanité vit aujourd'hui un âge nouveau de son histoire, caractérisé par des changements profonds et rapides qui s'étendent peu à peu à l'ensemble du globe.* »[1]

Le risque pour l'Eglise serait d'oublier de regarder le présent et de s'attacher à une « tradition » qui, tout bien considéré, ne remonte guère au-delà de 1830, époque de « restauration ». Le risque est réel pour ce qui concerne la catéchèse, à qui l'on confie volontiers le soin d'être l'élément stabilisateur de la foi et de la vie de l'Eglise : aux théologiens les élaborations neuves, aux catéchistes la transmission répétitive ; aux mouvements l'avenir, au catéchisme la fidélité au passé ; à l'Action Catholique l'action, à la catéchèse... la connaissance !

Caricature ? De telles images persistent dans l'esprit des plus novateurs dans l'Eglise ; elles se manifestent sous forme de regrets quand la catéchèse « ne joue plus le jeu » et par là devient inquiétante ; ou sous forme

1. VATICAN II, **Gaudium et Spes,** 4, cité par **Directoire général de catéchèse,** n° 2, Paris, Ed. Saint-Michel - Téqui.

d'incertitudes quand la catéchèse se met à jouer dans le jardin des « autres », comme s'il n'y avait pas une seule mission de l'Eglise.

S'il y a problème dans le rapprochement de « connaissance » et « catéchèse », il tient pour une part à ce contexte historique d'une Eglise qui vit dans un monde en mutation, cherchant péniblement à concilier « *la fidélité à Dieu et les égards pour l'homme* »[2]. Tel sera du moins notre point de vue ici ; d'autres articles de ce numéro aborderont le problème sous-jacent des rapports Foi et Connaissance.

I

situation de la catéchèse

Notre réflexion ici est intitulée *connaissance et catéchèse ;* mais tel est le poids des habitudes, des pratiques ou des idées reçues, qu'évoquant des débats réels ou possibles, aussitôt on a tendance à ne plus lire le mot connaissance au singulier mais au pluriel ; nos souvenirs de « catéchisés enfants » parlent ici le plus fort.

les connaissances

Qui n'a entendu la lamentation : « *Aujourd'hui, les enfants ne savent plus rien, les jeunes ne connaissent plus leur religion* » ? Et de donner des exemples et d'évoquer le neveu qui n'a pas su distinguer l'Ascension et l'Assomption, et ces enfants qui ne savent pas leur acte de contrition, et ceux-là qui ignorent les Juges ! C'est possible, et il est des ignorances plus regrettables. Et pourtant, s'il s'avérait que ces enfants « connaissaient » Jésus-Christ, au sens où il est dit : « *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent et ton Envoyé Jésus-Christ* » ? Et si ces enfants « connaissaient » le Père selon la Parole de Jésus : « *Philippe, qui m'a vu a vu le Père* » ?

Connaissance et connaissances. Le passage de l'un à l'autre est franchi bien rapidement, bien naïvement. De là à accuser les catéchistes d'être eux-mêmes les agents — conscients ou inconscients — de cette ignorance, il n'y a qu'un pas. Tel ce brave homme déplorant « *la suppression dans les manuels... du passage du* Credo *concernant la Communion des Saints* » ; or ledit texte du *Credo* était celui de Nicée-Constantinople qui, comme chacun peut le vérifier, ne mentionne pas cet article de foi !

2. Titre du n° 34 du **Directoire général de catéchèse.**

Des connaissances, oui : mais quelle conception de la foi motive la demande de ces connaissances ? Voici, extrait d'un article sur un ouvrage de catéchèse destiné aux adolescents, un passage qui en dit long :

« *Il n'est pas étonnant que des cent trente-huit grandes pages de ce manuel l'enfer, le purgatoire, le démon et le péché originel soient totalement absents. Mais leur disparition ou leur discrétion entraînent celles du paradis, des anges et de la Sainte Trinité. Les enfants qui ont appris avec précision dans le catéchisme à l'usage des diocèses de France que* chacun de nous a son ange gardien, *que* les démons cherchent à nous nuire et à nous entraîner au péché par la tentation *et que* l'état dans lequel naissent tous les hommes depuis Adam s'appelle le péché originel, *découvrent une foi, non pas différente peut-être, mais parfaitement dépouillée du merveilleux qui devait leur servir à entrer en communication avec le surnaturel* »[3].

On pourrait se demander selon quelle logique s'enchaînent les deux premières phrases ; quant à la dernière, elle n'est pas moins significative d'une conception fort peu théologique de la foi et de la révélation.

Des connaissances, oui ; mais, en catéchèse, demeure la question de leur présentation. D'aucuns pourtant persistent à penser que les connaissances chrétiennes peuvent sans prudence être transmises à quiconque aujourd'hui ; tel cet anonyme qui explique à propos de certains manuels :

« *Quand on évoque les effets du baptême, on parle simplement du péché et non plus du péché originel. Pourtant, il est bien facile de parler à des enfants d'Adam et Eve, de leur tentation et de leur chute suivie du châtiment divin* »[4].

« *Il est bien facile* » ! On aimerait entendre l'auteur catéchiser des jeunes de C. E. S. pour savoir plus précisément ce qu'il en dit... et ce qui en est entendu ! On aimerait aussi qu'il ravive ses propres connaissances : la théologie la plus classique distingue, semble-t-il quelque peu le « péché originel » que nous enlève le baptême, et celui d'Adam et Eve. Tout cela n'est pas si « facile », même pour un adulte !

Le théologien qui lira ces lignes sera sans doute étonné du primarisme de ces citations, de l'ignorance qui s'y manifeste. En fait, le plus préoccupant, c'est que s'exprime là une problématique où « les connaissances » ont fini par recouvrir et perturber « la connaissance de foi ». Il est bon de savoir que telle est, parfois aujourd'hui, la situation de la catéchèse : héritière

3. J.-M. DE FOVILLE, dans **Figaro littéraire**, 22 mai 1967, p. 47.
4. **Le Monde et la Vie**, avril 1966, p. 48.

théorique de la Tradition, elle se trouve confrontée aux habitudes, voire aux crispations ou aux paresses d'« *une foi privée de son nécessaire dynamisme* »[5].

difficultés de "connaître"

Mais en même temps, la catéchèse est aux avant-postes, au corps à corps même avec les évolutions de ce temps qui ne peuvent pas ne pas marquer ceux-là mêmes qui participent à la catéchèse, qu'ils soient catéchistes ou catéchisés.

On commence de reconnaître sérieusement que les catéchisés (enfants, jeunes et adultes) sont influencés par les mutations qui affectent aujourd'hui « la culture » ; de plus en plus, il faut parler de celle-ci au pluriel, « les diverses cultures », y compris dans notre monde occidental ; il ne s'agit pas là nécessairement d'un phénomène négatif pour la foi, mais il est certain que les catéchisés d'aujourd'hui abordent d'une manière nouvelle toute forme de connaissance religieuse. On rencontre aussi des jeunes et des adultes (parfois eux-mêmes catéchistes) « *qui éprouvent de la difficulté concernant une manière d'exprimer la foi qu'ils estiment trop attachée à des formules vieillies ou surannées* »[6], et qui ressentent, parfois douloureusement, l'urgence d'une remise à jour de leurs connaissances. Si bien qu'à certains jours, on imagine que c'est toute la commuauté chrétienne qui pourrait s'exprimer ainsi :

« *Ma foi a chaviré. Entre les expressions dogmatiques auxquelles j'adhérais dans mon enfance et la compréhension que j'essaie d'en acquérir au sein de la société moderne, la fissure s'est élargie en un véritable gouffre. La plupart de mes anciennes croyances sont mortes. Celles qui demeurent, je n'y crois plus comme jadis* »[7].

Au-delà des connaissances, est ainsi posée l'immense question du langage, car c'est bien de l'expression de la foi, de la connaissance de foi, qu'il s'agit. L'évolution culturelle d'aujourd'hui rend inéluctable une recherche pour « *exprimer les vérités religieuses d'une manière nouvelle qui parle à l'esprit des contemporains* » ; certes, la fidélité est nécessaire, mais elle doit apprendre à se couler dans des expressions neuves et plurielles :

« *Le rôle de la catéchèse ne peut se réduire à une simple répétition des formules reçues ; il requiert que ces formules soient comprises et que, même en usant de modes nouveaux quand cela convient, elles soient expri-*

5. **Directoire général de catéchèse,** nº 6, « Foi traditionnelle ».
6. **Directoire général de catéchèse,** nº 8.
7. J. MOUSSE, **Sens et non-sens du Credo**, Paris, Ed. du Centurion, 1972, p. 7.

mées fidèlement dans un langage à la portée des auditeurs. Ce langage sera différent selon les âges, les conditions sociales, les cultures et les formes de civilisation »[8].

Mais prenons garde : il s'agit ici de beaucoup plus que de simplement traduire ou adapter. Les « formules » ne sont pas de simples vêtements plus ou moins bien ajustés à des vérités qui se tiendraient par elles-mêmes ; ce sont elles qui donnent corps à la connaissance ; c'est toute l'épistémologie de la connaissance de foi qui est ici en jeu, et la manière dont l'Evangile se répand, dans son identité et sa spécificité, à travers le temps et l'espace.

Mais peut-être y a-t-il plus encore ; peut-être « les connaissances » et leur formulation sont-elles atteintes, plus profondément, par cette « *crise de l'esprit* » dont parlait le P. Dubarle, et qu'il caractérisait comme « *une crise post-athée* » :

« *Ce moment de post-athéisme est comme nécessaire pour qu'il soit bien acquis que plus rien de discible — et pas même les paroles de quelque* Credo — *ne demeure matériellement mis à part, laissé hors crise et soustrait à l'abîme. Pas même les paroles d'aucun* Credo *et, précisons-le, pas mieux les paroles de quelque* Credo *athée, s'il en est, que celles de nul* Credo *religieux. Croyances, incroyances : tout de nos catégories et de nos anciens visages est en passe, à présent, d'aller à la grande fonte de l'esprit, rejoignant tout ce qui doit se débattre dans le temps présent de notre crise de la vérité* »[9].

et la catéchèse ?

La catéchèse se trouve ainsi à l'intérieur d'un débat que — bon gré, mal gré — elle est bien obligée de reconnaître et auquel, finalement, elle participe. Sans doute certains la conduisent-ils à s'engluer dans des questions de « connaissances » ; peut-être d'autres l'attirent-ils vers une remise en question trop radicale de la connaissance de foi elle-même. Il semble bien qu'en général la recherche catéchétique actuelle se soit assez bien gardée des écueils ; il apparaît surtout que la catéchèse soit amenée à préciser ses orientations, ses modalités et, finalement, son projet ; ce sera tout bénéfice pour la mission même de l'Eglise.

8. **Directoire général de catéchèse,** n° 34.
9. **Recherches et débats,** n° 66, « Chercher la Vérité », Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1969, p. 29.

II

le projet de la catéchèse

« Praxis » de l'Eglise, la catéchèse se définit mieux au sein même de son action, de son exercice. S'il importe, parfois, d'en faire une « théorie », c'est dans la pratique que se révèle le mieux son visage. Aussi bien, beaucoup de « praticiens de la catéchèse » perçoivent-ils aujourd'hui, au moins de manière intuitive, la manière dont concrètement catéchèse et connaissance de foi sont articulées l'une avec l'autre. Nous ne pourrons ici que recueillir quelques leçons de l'expérience.

dans le mouvement de la foi

De plus en plus, le statut de la catéchèse se trouve reconnu dans la pratique de l'Eglise. Peu à peu, est abandonné le statisme d'un pseudo-enseignement qui n'est que pure reproduction de formules. Dans des groupes divers, le dynamisme de la catéchèse est reconnu et pratiqué, accompagnant le mouvement même de la foi qui de l'homme croyant va vers Dieu par le Christ. Autrement dit, la catéchèse réapprend le chemin, au lieu de se tenir au point d'arrivée, au lieu de répéter impertubablement le discours du guide qui accueille des visiteurs dans un monument « classé ».

Ce qui importe à la catéchèse, c'est le chemin vers Dieu, l'itinéraire qui aboutit à « connaître Dieu », à la connaissance de Dieu, si l'on veut, mais au singulier. Qu'est-ce à dire ? sinon qu'en catéchèse il y a un mouvement qui va d'un sujet vivant à un sujet vivant, Dieu précisément, Dieu révélé en Jésus-Christ ; et qu'on ne peut réduire la catéchèse à un « savoir » lequel serait supposé contenir son objet et pourrait, à la rigueur, tenir lieu de foi.

Dès lors, il n'est pas étonnant que le mot même de « catéchisme » tende à disparaître. Car, quoi qu'on en dise, ce mot continue inconsciemment chez beaucoup à désigner le réceptable d'un savoir. L'effort de la catéchèse, dans le monde sécularisé et technicisé où nous sommes, est nécessairement de promouvoir le mouvement vers Celui-là même qui se révèle, qui « se donne à connaître ».

Il est facile de reconnaître cette orientation de la catéchèse dans de multiples publications récentes. Est-ce un simple phénomène conjoncturel, lié à l'incroyance reconnue dans de nombreux milieux aujourd'hui ? C'est possible ; mais on peut penser également que, par là, la catéchèse retrouve

sa vocation originelle, conforme à l'acte même de la foi. Souvent, dans les cercles catéchétiques, a été rappelé le texte célèbre de saint Thomas remis naguère en valeur par J. Mouroux :

« *Tout croyant adhère au dire de quelqu'un. Ainsi, ce qui apparaît comme principal et comme ayant, en quelque sorte, valeur de fin en tout acte de croyance, c'est la personne à la parole de qui on donne son adhésion. Quant au détail des vérités affirmées dans cette volonté qu'on a d'adhérer à Quelqu'un, il se présente alors comme secondaire* »[10].

Les conséquences pour la catéchèse sont importantes ; le mouvement de foi de l'homme concret vers Dieu retrouve son caractère primordial, la catéchèse se trouve réorientée par un mouvement de foi où connaissance et adhésion sont conjointes, où Dieu est finalement l'essentiel.

dans la simplicité de la foi

Il faut reconnaître que la catéchèse est encore assez loin d'avoir accompli son retour à l'essentiel, ou d'avoir été autorisée à le faire. La crainte de l'hérésie, ou plutôt du langage inexact, maintient dans l'Eglise la hantise des énoncés objectivement corrects et exhaustifs ; et cela se vérifie au niveau le plus populaire, chez ces catéchistes toujours préoccupés de savoir si on peut dire ceci..., si on en a dit assez en précisant que..., si l'on ne risque pas d'oublier que... Préoccupation saine, comme on le dira plus loin ; mais ce qui risque précisément d'être oublié, ce dont la catéchèse n'a pas encore assez tiré les conséquences, c'est l'unité du *Credo,* c'est « *la simplicité radicale de la foi* » dont parle K. Rahner :

« *La foi chrétienne ne pourra aujourd'hui être acceptée de façon authentique... qu'à une condition. C'est que, sans porter la moindre atteinte à son caractère de révélation authentiquement surnaturelle du Dieu libre agissant dans l'histoire, la foi apparaisse comme la réponse une, radicalement simple et totale, de Dieu à la question une et totale que l'homme pose et constitue en tant qu'il est lui-même un être* (Dasein = être fini) *et de telle manière que les contenus de la révélation et les phases du processus de la révélation dans l'histoire apparaissent dans une unité véritable, authentique et tout à fait simple* »[11].

10. **Sum. Theol.** IIa IIae, q. 11, a. 1 ; cité par J. MOIROUX, **Je crois en toi,** Paris, Ed. du Cerf, 1949, p. 11.
11. K. RANHER, **Vivre et croire aujourd'hui,** Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1967, p. 71.

La catéchèse récente a fait des efforts méritoires en ce sens ; elle a beaucoup fait pour dégager les grandes articulations de la foi, définir des « lignes de catéchèse » ou encore des « voies d'accès, de révélation et d'expression ». Autrement dit, elle a essayé pour sa part d'éviter, « *en ce qui concerne le contenu de la foi, que les arbres nous cachent la forêt* ». L'expression est de K. Rahner qui continue ainsi :
« *Enraciner de manière existentiellement plus profonde la foi au cœur de l'être humain, c'est nécessairement aussi réaliser une concentration simplificatrice des contenus de foi, non pas en rejetant ni en écartant telle ou telle proposition mais en adoptant une perspective, une disposition, qui mettent l'accent sur les valeurs existentielles* »[12].

Ce paragraphe nous semble exprimer assez fidèlement la recherche catéchétique, même si les réalisations en sont encore déficientes. La conclusion proprement catéchétique pourrait s'énoncer ainsi :
« *L'intégralité explicite du message chrétien est un but et non un point de départ de la catéchèse* »[13].

Nous trouvons cette formule dans les conclusions du Congrès Catéchétique International, tenu à Rome en septembre 1971. Pour notre part, c'est la première fois que nous trouvons exprimé d'une manière aussi déterminée cet axiome de la catéchèse.

le dévoilement du sens

Peut-être tel ou tel lecteur, familier des ouvrages de catéchèse, pensera-t-il ici : « *Il n'en reste pas moins que ces ouvrages comportent une masse énorme de connaissances chrétiennes* (au pluriel), *qu'elles soient dogmatiques, bibliques ou liturgiques* ». Plus d'un catéchiste d'adolescents ou d'enfants estime même, après expérience, que cette somme de connaissances proposée dépasse les capacités moyennes des catéchisés ; toujours est-il qu'il arrive qu'on entende dire maintenant : « *Ils en savent bien plus que leurs prédécesseurs* » !
Toute généralisation serait abusive. Mais il est vrai que la catéchèse gère beaucoup de connaissances chrétiennes : qu'elles soient proposées par les catéchistes, ou qu'elles soient fournies par la culture actuelle, notamment par les *mass media.* Ce qu'il faut remarquer, c'est que la catéchèse s'efforce

12. K. RAHNER, **op. cit.**, p. 76.
13. « Conclusions du Congrès Catéchétique International », **Catéchèse,** n° 45, supplément, 1971, p. 228.

de gérer autrement ces connaissances : elle cherche à en dévoiler la signification pour la foi, le sens de révélation. En catéchèse, évoquer le passage de la Mer Rouge ou la guérison de l'aveugle-né, présenter le mystère de l'Incarnation ou le sacrement de baptême, c'est s'engager à en dévoiler le sens, la signification pour l'Eglise et pour chacun de nous, croyants ; c'est s'interdire de raconter des récits simplement pour qu'on les connaisse et d'énoncer des énoncés simplement « parce que les chrétiens savent ça ». Rude discipline, qui engage le catéchète dans un processus de communication et de recherche d'intelligence ; mais la catéchèse sait, d'expérience, que c'est inéluctable aujourd'hui :
« *Tant que les dogmes anciens ne seront pas expliqués dans leur signification concrète, c'est-à-dire dans leur impact sur la vie individuelle ou collective, il y a peu de chances qu'ils soient tenus pour autre chose que des formes de répression culturelle due à la volonté de puissance des Eglises* »[14].

L'auteur cité met le doigt sur l'essentiel quand, dans les lignes suivantes il rappelle que « *l'expression du sens fait accéder à la liberté* ». La catéchèse aujourd'hui se trouve dans la situation redoutable de devoir être « chrétienne » non seulement dans son discours, mais aussi dans les relations qu'elle établit, comme dans les institutions où elle s'exerce ; elle est contrainte aujourd'hui de se rappeler que l'« *obéissance de la foi* » ne se réalise que dans l'Esprit, « *et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté* ».

la foi de l'église

Il n'est pas inutile de faire remarquer les imprécisions constantes de langage sur le caractère ecclésial des connaissances chrétiennes. Par exemple quand on demande aux catéchistes d'« enseigner ce que l'Eglise enseigne », on ne peut que s'interroger sur le sens précis du *ce que* employé dans une telle phrase. Toute une litanie de mots viennent alors à l'esprit ; « ce que l'Eglise enseigne », on peut le dire par des expressions telles que : la Parole de Dieu, l'Evangile, les articles de la foi, les dogmes, les vérités, pour arriver finalement au mot plus vague de « connaissances » chrétiennes ; or tous ces mots sont loin d'être situés dans une même problématique. D'autant plus qu'il faudrait y ajouter bien d'autres « connaissances », telles que les commandements de l'Eglise, voire des pratiques

14. G. CARPENTIER, dans **Documents service Adolescence**, «Les jeunes et la foi», nº spécial, juillet 1970, Paris, Ed. Bayard Presse, p. 25.

chrétiennes ou de pieux exercices. Visiblement, une hiérarchie dans les connaissances s'impose, que tout le monde proclame nécessaire[15], mais qui n'est pas toujours visible dans la pratique, précisément dans la pratique de l'Eglise.

« Ce que l'Eglise enseigne » ! Nous voudrions attirer l'attention sur un autre phénomène, sur lequel trop peu de réflexions ont été faites jusqu'ici, nous semble-t-il. Que demande-t-on généralement aux catéchistes d'enseigner ? La Sainte Trinité, les fins dernières, les sacrements, etc. Quels sont, par contre, les grands textes d'Eglise qui atteignent le grand public, au moins catholique ? *Pacem in terris* sur la paix mondiale, *Mater et Magistra* sur la question sociale, *Humanae vitae* sur la régulation des naissances, la lettre de Paul VI au Cardinal Roy *Pour une société humaine*, etc. Et pour en venir à l'Episcopat français, il suffit d'évoquer les rapports de NN. SS. Coffy, *L'Eglise signe de salut au milieu des hommes* et Matagrin, *Pour une pratique chrétienne de la politique*. Pourquoi cette apparente distorsion ? Autrement dit, n'est-il pas temps de percevoir que c'est d'un même mouvement qu'on peut écrire une constitution doctrinale comme *Lumen Gentium* et une constitution pastorale comme *Gaudium et spes*, parler du Peuple de Dieu et de la vie de la communauté politique.

Cela signifie qu'il est temps de donner à la catéchèse — d'autoriser la catéchèse à avoir — un visage post-conciliaire, c'est-à-dire fidèle à la foi et à l'enseignement de l'Eglise, de l'Eglise concrète ; il est temps de reconnaître que, si « connaissances » il doit y avoir en catéchèse, elles porteront tout aussi bien sur l'Eucharistie que sur les problèmes démographiques, sur les sacrements et sur la paix mondiale, sur les miracles et sur la vie économico-sociale. Ce qui est en cause ici, c'est une « actualisation » de la catéchèse, condition essentielle pour qu'elle soit, aujourd'hui, un authentique véhicule de la Tradition, une Parole de Dieu dans et par l'Eglise.

Mais peut-être, pour que la catéchèse ne soit plus cet enseignement anonyme et intemporel qu'elle a cherché trop longtemps à être, faudrait-il changer le « lieu » de la catéchèse, le « lieu » à partir duquel la parole est proférée ; peut-être faudrait-il reconnaître que la catéchèse ne sort pas de la bouche de l'Eglise « en général », mais de croyants concrets, s'exprimant au sein de communautés confessantes soumises à des circons-

15. Cf. VATICAN II, **Décret sur l'Œcuménisme**, n° 11, et **Directoire général de catéchèse**, n° 43, « Hiérarchie des vérités en catéchèse ».

tances de personnes, de lieux, de milieux et de temps[16]. La catéchèse serait alors une parole « située », qui aurait des chances d'être « signifiante ».

politique éducative

En lisant les pages précédentes, tel ou tel lecteur se sera sans doute surpris à penser : « *Tout ceci est un problème particulier, propre aux éducateurs d'enfants et de jeunes adolescents* ». Tant est grand le poids des habitudes mentales issues d'une pratique éducative qui oppose les adultes possesseurs du savoir et les enfants qu'il faut bien « *envoyer à l'école ou au catéchisme* ». Peu d'adultes se sentent personnellement concernés par la catéchèse (surtout parmi les clercs !) ; à leurs yeux, ce sont les enfants et les adolescents qui sont sujets de la catéchèse, voire de simples « clients » de la catéchèse ; ce sont eux qui ont à acquérir les connaissances chrétiennes, qui ont à être éveillés à la connaissance de Dieu.

De telles habitudes mentales proviennent d'une pratique que certains disent « traditionnelle », celle que nous avons connue, mais que le monde évolutif d'aujourd'hui rend définitivement caduque :

« *Traditionnellement, l'existence était divisée en deux périodes : une période de préparation relativement brève puisqu'elle se confondait avec l'enfance et l'adolescence, et une période de pratique — beaucoup plus longue, puisqu'elle s'étendait jusqu'aux derniers jours de l'existence... Une telle division, en soi artificielle, pouvait encore se soutenir au temps où les sociétés étaient stables, c'est-à-dire lorsqu'elles étaient dominées par un type de civilisation agraire* ».

L'auteur n'a pas de peine, ensuite, à montrer que la société actuelle est bien différente, que la culture est marquée par des changements successifs, qui ne permettent plus une simple transmission de données permanentes ; bien plus, il montre comment chacun est désormais obligé de choisir parmi diverses interprétations des « fois » et des certitudes véhiculées par les cultures ; et il conclut :

« *Dans ces conditions, il n'est plus possible de parler de bagage culturel, de viatique intellectuel. Le capital de connaissances et de savoir-faire accumulé à un moment de la vie devient rapidement désuet, dévalorisé. Un individu quelconque... s'il veut garder le contact avec la vie et ses*

16. Cf. DUPERRAY, « Parole d'une communauté de croyants », **Spiritus**, n° 50, sept. 1972.

exigences, ne peut plus désormais éviter de se mettre constamment à jour »[17].

Une résistance permanente empêche encore beaucoup d'accepter que telle soit aussi la situation de la catéchèse chrétienne. Combien de chrétiens, pourtant, sont amenés un jour ou l'autre à s'interroger sur leurs connaissances chrétiennes, à constater que leur interprétation a changé (par exemple, concernant la lecture des Ecritures ou la conception des sacrements), voire à se demander quel est l'essentiel et l'originalité de la foi chrétienne !

Il nous semble que beaucoup de chrétiens éprouvent en eux-mêmes la nécessité d'une catéchèse continue, dynamique comme le mouvement même de la foi, unifiée par la simplicité radicale de la foi, signifiante pour leur existence personnelle et collective, leur permettant de communier à cela même que l'Eglise croit et enseigne. Dans les pages précédentes, nous avons seulement voulu montrer que tel était bien le projet de la catéchèse, pour tous ceux qui en sont à la fois les acteurs et les bénéficiaires[18].

roger macé

17. P. LENGRAND, chef de la section Education permanente de l'UNESCO, **Religieuses enseignantes,** n° spécial du 20e Congrès national de l'U. R. E., pp. 18-19.

18. Pour toutes les questions traitées ici, se reporter à la revue **Catéchèse** : n° 49, oct. 1972, articles de C. PAILLARD, P.-A. LIEGE, H. HOLSTEIN, J. C. SAGNE, P. COLIN, W. de BROUCKER, G. DUPERRAY, et n° 45, supplément, 1971, « Directoire général de catéchèse », traduction et commentaires de Mgr. GAND, H. HOLSTEIN, R. MACE, J. COLOMB, G. DUPERRAY, avec les « Conclusions du Congrès Catéchétique International » de 1971.

recherches exégétiques et vie des communautés

Les chrétiens sont souvent déroutés lorsque l'exégèse scientifique met à jour de nouveaux sens parfois inconciliables avec l'interprétation des Ecritures à laquelle ils étaient habitués. Dans nos communautés, toutes les lectures, des plus traditionnelles aux plus nouvelles, se côtoient de façon souvent obscure. Face à cette situation, née des vagues successives de « renouveau biblique », il importe que l'exégète aille jusqu'au bout de ses responsabilités à l'égard de la communauté des croyants. L'enjeu est, finalement, celui de la continuité entre les expressions de la foi formulées au Ier siècle et celles qui s'élaborent aujourd'hui. Nous dépendons tous de l'exégèse pour savoir qui a été Jésus de Nazareth et qui il est dans la foi apostolique. A l'intérieur de nos communautés, dont la parole jaillit des circonstances les plus diverses et dans une continuité historique relative, l'exégèse comme méthode, comme attitude et comme état d'une certaine connaissance de Jésus, pose continuellement la question du contenu objectif de cette continuité. Cela exige un travail d'autocritique auquel le plus grand nombre doit prendre part : si cette tâche critique ne revient pas aux exégètes en tant que tels, elle ne peut s'accomplir sans eux. Et l'exégèse elle-même ne peut que s'assainir si beaucoup acceptent de partager avec des spécialistes l'expérience de la lecture technique des textes.

« Quel sens peut encore avoir la Bible, et quelle est son autorité dans notre monde en plein changement ? » : type de question couramment posée dans nos milieux d'Eglise où pénètrent de plus en plus les résultats et les méthodes de l'étude scientifique de la Bible. Question cependant qui en masque une autre, moins explicite et plus sérieuse : c'est la Bible elle-même qui a changé pour beaucoup.

Elle n'est plus « simplement » le texte inspiré d'une Ecriture qui selon des modalités, particulières aux diverses traditions, fonctionne comme critère plus ou moins normatif à l'égard de la théologie, ou comme moyen de communication privilégié avec le Dieu de Jésus-Christ.

Les problématiques éthiques modernes, sans analogie avec celles qu'ont pu connaître les générations bibliques, ont obligé les théologiens à toujours plus d'invention ; la contestation actuelle de toute autorité comme telle, et le travail de réflexion philosophique ou technique sur le langage, mettent en question l'idée même de Parole de Dieu ; les diverses approches techniques des littératures bibliques surtout, font apparaître au

lecteur moderne un corpus d'ensembles textuels diversement situés dans les contextes plus ou moins historiquement connus, documentés par d'autres littératures comparables, et susceptibles d'analyses ou critiques aux divers niveaux de l'établissement du texte, de la langue, des formes littéraires employées, de l'intention des rédacteurs, compilateurs, ou de l'établissement du canon comme nous le connaissons.

Où en sommes-nous à présent ? Dès que l'on quitte le milieu étroit des spécialistes et de leur recherche généralement sereine, il faut constater que la situation du lecteur moyen est peu enviable, confronté comme il l'est aux courants superposés de pensée qui se sont succédés dans le temps mais qui stagnent plus ou moins ensemble dans la conscience de nos communautés.

I

des vagues successives de renouveau biblique

le temps de l'après-guerre

Le grand renouveau biblique œcuménique de l'après-guerre porte encore ses fruits : il est caractérisé par un goût profond de la chose biblique, de ses grands témoins (tel prophète) de ses langues elles-mêmes (nostalgie de la vigueur hébraïque) ; il tend à l'établissement d'un vocabulaire biblique dont les articles (ex. : « la paix » dans la Bible) tendent à se substituer aux résultats d'une élaboration théologique dont on soupçonne les présupposés philosophiques, idéologiques ou autres ; la confiance que l'on fait aux textes bibliques pour innerver la réflexion de foi contemporaine suppose évidemment une herméneutique appropriée, capable de discerner par exemple un système d'analogies qui permette de respecter l'éloignement des textes et la liberté du lecteur : on est à la recherche du message du texte, recherche facilitée par la relative convergence de l'idéologie existentialiste avec plusieurs courants de pensée bibliques. Un des grands avantages de ce « mouvement » biblique, d'ailleurs associé à un désir renouvelé d'engagement chrétien dans l'histoire, réside dans le caractère œcuménique de la démarche commune de recherche qu'il permet, en proposant aux lecteurs quels qu'ils soient un retour vers des sources partagées hors limites confessionnelles, et un effort herméneutique accompli en fonction d'une lecture de l'actualité non moins trans-confessionnelle. Cette approche constitue pour beaucoup de ceux qui parlent de « partage d'évangile » par exemple, une stimulation bien appréciable

de leur vie spirituelle, dans le sens de l'autonomie par rapport aux traditions reçues dans leur milieu et en même temps dans l'expérience communautaire qu'elle permet certainement.

Cette lecture, sans référence explicite aux traditions systématiques de nos Eglises, provoque cependant un débat entre les herméneutiques qui doivent obligatoirement énoncer leurs critères d'interprétation en termes théologiques — on connaît ceux de « Parole de Dieu - parole d'homme », ou « Histoire du Salut », ou plus simplement « Evangile » — qui tous, pour rester cohérents, constituent autant de systèmes, extérieurs à la nature des textes lus, à l'exercice de la lecture lui-même. Le divorce est donc inévitable avec les spécialistes, les exégètes qui, partis du même élan, furent amenés par la nature de leur recherche technique, à refuser des grilles d'interprétation qui ne dépendent pas des caractères du texte étudié. Bien qu'eux-mêmes se sachent liés à leur propre milieu idéologique, ils cherchent en effet à distinguer l'originalité de la littérature (jahviste, deutéronomiste, prophétique, sapientielle, synoptique, johannique, etc.) dont ils sont souvent assez exclusivement les spécialistes, et se reconnaissent incapables de proposer avec autorité « le » message biblique à leurs contemporains.

La discussion peu amène qui oppose les tenants des discours herméneutiques rend d'ailleurs leurs conclusions suspectes et discrédite peu à peu les efforts du renouveau biblique première manière.

une seconde phase plus technique

Une seconde vague a donc plus ou moins recouvert la première. Tous ne se sentent plus sollicités au même titre à « lire leur Bible », car il s'agit surtout de lire les exégètes qui dans leurs commentaires, articles et autres interventions pédagogiques, ont consenti à faire circuler les résultats de leurs recherches et de leurs expériences méthodologiques. Une minorité s'est trouvée mobilisée par ce nouveau courant de lecture : on peut avoir ou non l'âme archéologique et donc le goût des origines. A l'école des spécialistes, il est en effet bien apparu que l'on ne pouvait traiter « la Bible » comme une unité littéraire, parler de sa langue, de ses concepts, de son enseignement moral, ni même de sa théologie. D'autre part, la multiplication des sens à laquelle pouvait parvenir la lecture communautaire — n'avait-on pas recherché le sens de telle parabole pour les enfants du catéchisme, puis de la même pour un groupe de vieillards, de malades, etc. ? — se trouvait infirmée par un des présupposés méthodologiques majeurs de l'exégèse technique : « le texte n'a qu'un sens » (au

moins à un des niveaux de sa rédaction), qui ne dépend pas du lecteur mais de l'intention de l'auteur, et c'est celle-ci que l'on cherche à retrouver.

Sans aucun doute cette lecture a bouleversé nos habitudes de piété biblique d'une façon fondamentale et impose aujourd'hui à nos milieux une discipline de l'esprit dont les fruits sont importants. Les textes avaient été prétextes à des choses souvent excellentes, comme le dialogue œcuménique ou le partage de l'expérience spirituelle, et parfois plus délicates comme la thérapie sauvage de groupe ou même de l'exercice d'une sorte de pouvoir ambigu de la part de la minorité qui savait imposer « son évangile » aux plus timides ou moins doués.

Dans tout cela, s'il était beaucoup question d'évangile, c'est à dire d'un message déterminé à partir de textes bibliques lus en référence à l'enseignement catéchétique traditionnel ou néo-orthodoxe (par exemple barthien en milieu protestant), ou à l'un de ses éléments (thème de l'accomplissement de la promesse, du paradoxe de la grâce, etc.), le contact était en fait perdu avec les approximations, les audaces, les trouvailles du témoignage apostolique. Nous avions perdu Marc, Matthieu ou Jean de vue, de même que leurs sources, ou leurs compilateurs à force de leur substituer « notre » Marc (lu à la lumière de Paul) ou « notre » Jean (celui dont le vocabulaire nourrissait notre piété intime).

Beaucoup de groupes durent alors faire un effort assez considérable pour se convertir à des études techniques que les spécialistes ne leur facilitaient guère, alors même que semblait reculer la Bible de devant eux. « Leur » Bible était de moins en moins la leur ; la sécurité religieuse que comportait la référence à l'autorité d'une écriture confondue étroitement avec un catéchisme, la proximité avec le texte sacré, source continuelle d'inspiration spirituelle : tout cela était ôté. Restait à se mettre à l'école, à refuser la vieille question « *qu'est-ce que ce texte veut me* (*ou nous*) *dire ?* » pour lui substituer une autre : « *qu'est-ce que ce texte veut ou a voulu dire ?* ».

En fait, une fois acceptée, cette ascèse fut une occasion de joies considérables, d'une maturation indispensable chez beaucoup. Une fraternité s'établit, sensible dans le progrès des éditions de vulgarisation exégétique (ex. : la collection « Lire la Bible », Ed. du Cerf), entre chercheurs spécialistes et « simples lecteurs », à quelque niveau, même élémentaire, que se situe leur démarche. Le dialogue avec les premières générations chrétiennes dont le langage, en s'éloignant, retrouvait sa verdeur et sa puissance d'interpellation, obligeait les communautés à mettre en question

« leur » Jésus autant que « leur » Bible, et leur prédication, mais leur restituait la réalité de leur continuité, critique, avec celle de leurs « anciens ». Au-delà de toutes les critiques, textuelles, littéraires, historiques qu'impose l'exégèse, la cohérence même des écrits bibliques, du Nouveau Testament en particulier, devenait objet d'analyse critique : qu'est-ce qui fait la continuité entre la christologie du Nouveau Testament et la prédication de Jésus de Nazareth ? Jusqu'où les différences — auxquelles on est maintenant si sensible — entre la théologie de Matthieu, celle de Jean et celle de Paul, sont-elles des éléments positifs du témoignage apostolique pour l'édification de la communauté chrétienne dans ses différences et son unité ?

Ici, de nouveau l'exégèse et la théologie se combinent et définissent difficilement leurs responsabilités respectives.

Nos milieux sont encore en pleine découverte des joies ardues de l'exégèse technique, de l'âpreté libérante d'une démarche qui oblige d'abord à un travail, et même à un travail gratuit, dont personne ne peut dire d'avance si ses résultats comporteront un « message » ou non pour l'homme en quête de son sens. L'apprentissage de cette gratuité et la saveur de cette communauté de travail resteront sans doute les bénéfices les plus clairs d'un mouvement qui nous a libérés des schémas catéchétiques traditionnels et des formules pieuses en tout genre, pour nous mettre ensemble dans une recherche au ras des textes. Avec un bon sens évident, les non-spécialistes ont attendu l'achèvement de l'étude de l'histoire de la rédaction des textes pour se joindre nombreux à l'enquête sur l'œuvre de Luc ou de Marc, évitant les longs détours que les exégètes ont dû faire dans leurs études des formes des petites unités littéraires dont ces littératures sont tissées. Dans un moment de grande « invention » théologique, ecclésiologique, éthique, il était excellent que nos communautés retrouvent ainsi un contact assez franc avec les générations qui ont dû, au Ier siècle chrétien, fournir déjà, et de façon exemplaire, un labeur analogue.

une tendance toute récente

Déjà cependant, on voit poindre et s'exprimer la critique de ce qu'une démarche pareille pouvait avoir de « totalitaire » en certain cas. Si l'on veut toujours tendre à comprendre Marc ou Luc, c'est en sachant mieux, sous l'influence de la linguistique et de l'analyse moderne des structures logiques de la pensée, que nul ne peut dire : « ce texte n'a qu'un sens, cherchons-le ». L'intention majeure de Marc composant son évangile n'épuise pas la somme de sens que son texte propose et l'étude même la

plus technique de son œuvre tâchera d'en discerner les diverses significations en distinguant le plus clairement possible les niveaux de lecture qu'il offre et les méthodes adéquates.

On assiste donc à un effort considérable d'analyse portant sur les structures des textes autant que sur les méthodes ; il est trop tôt pour en discerner les résultats dans nos communautés. Ce qui, de toutes façons, n'a pas changé, c'est le type de démarche où nous sommes tous embarqués : il s'agit d'une lecture technique, impraticable sans un gros investissement intellectuel et sans l'aide de pédagogues ou d'animateurs, qui établissent et permettent la communication entre la recherche scientifique et le débroussaillage des textes chez les lecteurs.

Tout le monde a saisi que l'apprentissage même élémentaire de l'étude biblique est déjà une recherche et que chacun est donc invité, à sa place et généralement en équipe, dès ses premiers pas, à entrer dans un courant de recherche, sans inquiétude mais constamment ouverte, où il doit côtoyer les spécialistes, sans complexes, et accepter leurs hypothèses sans en faire un « nouvel évangile ».

Quelles peuvent être les significations d'une telle nouveauté parmi nous et quelle fonction a donc un tel effort de lecture dans nos communautés où la réflexion théologique s'élabore en même temps ?

II

les fonctions de l'exégèse dans la vie des communautés

L'exégèse a manifestement, d'abord, une fonction hygiénique dans nos milieux. La discipline et la maturité qu'elle exige et qu'elle apprend forment ceux qui l'exerce, à la rigueur, à la sobriété, et au goût de la communauté de travail dont nos Eglises ont toujours besoin, et dont la nécessité est plus évidente encore aujourd'hui qu'auparavant. Le caractère transconfessionnel — et même ouvert sur le dehors de l'Eglise — de la recherche est naturellement une source de vérité profonde. Mais il n'y a pas que la méthode à envisager ; il y a aussi les résultats de l'exégèse : ceux-là sont plus difficiles à manier, à analyser. Traditionnellement l'exégèse précède la prédication de l'évangile qui s'y est découvert et qui édifie l'Eglise, critique sa parole, ou l'annonce à « l'étranger ». Même en tenant compte des derniers développements de l'analyse des textes, ce schéma ne suffit plus à rendre compte de ce qui se passe en fait, et nous discernons un certain malaise au sujet du rôle actuel de l'exégèse ou de l'étude

biblique dans nos communautés, où toutes les lectures, des plus traditionnelles aux plus nouvelles, se côtoient de façon souvent obscure.

être lucide dans l'usage des écritures

Sans aucun doute l'usage « pieux » des textes demeure. Plus ou moins au fait du catéchisme commun au bénéfice de tel courant de prédication, ou d'une expérience spirituelle particulière, nous nous servons encore d'un texte particulier — souvent mis pour « la Bible » — pour vérifier, assurer, prolonger et partager ce message qui se trouve alors projeté sur le texte avant d'être transmis ou répété dans les mots de ce même texte : ainsi se constitue un vocabulaire homilétique biblique qui recouvre d'une chape frémissante mais secondaire un texte mort et muet, un texte-prétexte. La secousse peut alors être violente pour le chrétien mal averti à qui l'on change « son » Matthieu et qui croit telle prédication, autrefois vécue comme une merveilleuse rencontre, niée le jour où son texte-prétexte, trouve dans l'exégèse « scientifique » de nouveaux sens, parfois inconciliables avec l'interprétation allégorisante dont il a gardé le souvenir.

A l'exégèse donc de prendre les devants, de faire un peu d'histoire et d'analyser ou situer autant que possible les diverses lectures auxquelles les textes se sont prêtés : plus de lucidité dans ce domaine libèrerait profondément les membres de nos Eglises. Un prolongement évident de ce service à rendre serait à chercher du côté de l'usage des textes bibliques dans la liturgie traditionnelle ou moderne : qu'en est-il de la récitation ou du chant des psaumes dans l'édification de l'Eglise ? Que se passe-t-il dans cet exercice de la foi moderne ?

Un problème connexe est celui de l'élaboration de l'homélie par le pasteur ou le prêtre de mieux en mieux informé de l'état des questions exégétiques ; nous connaissons beaucoup de prédicateurs plus gênés que stimulés par cette information. Là de nouveau, l'histoire récente du mouvement biblique devrait permettre une analyse et donc une plus grande lucidité sur cet usage particulier de l'Ecriture. Nous disions que le renouveau biblique première manière avait coïncidé avec un moment de grande vitalité théologique et pratique dans nos Eglises, notamment avec la vulgarisation de la puissante intuition barthienne et les premières vagues de l'*aggiornamento* romain, après la guerre. Les prédicateurs avaient donc quelque chose à dire, généralement quelque chose de percutant alors même que « la Bible » comme telle retrouvait, après les obscurités de la querelle moderniste ou libérale, son statut de vis-à-vis critique et stimulant en face de l'invention ou de la tradition dogmatique.

Le fait que cette Bible fut alors traitée comme un tout rendait donc inévitable une sorte de grille d'interprétation qui permette de dire ce que l'on avait à dire d'important, touchant la grâce, la liberté, l'histoire du salut, l'Eglise dans le monde, etc., à propos de n'importe laquelle de ses parties, ou presque : il suffirait pour cela que le prédicateur cherche « l'évangile » du texte choisi ou imposé pour ensuite le proclamer. La qualité, l'équilibre, la puissance de cet « évangile » devait naturellement dépendre alors, de la qualité et de l'équilibre de « l'évangile du prédicateur », de ce qu'il savait devoir trouver pour l'avoir lui-même appris de tel courant théologique contemporain. Cela nous valut dix ans de bonnes prédications en général, mais aussi dix ans de répétition et finalement l'apparition d'un ennui irrémédiable face à la multiplicité de ces textes où l'on retrouvait toujours, quelle que soit la péricope-prétexte, telle intuition paulienne ou matthéenne, ou barthienne, ou rahnerienne, etc. Ce processus n'est pas achevé, mais la vulgarisation des résultats de l'exégèse le rend de plus en plus inconfortable pour le prédicateur faussement appuyé sur un texte allégorisé, parfois acrobatiquement. D'où la gêne née pour lui de la confrontation avec l'exégèse que sa propre communauté pratique parfois plus librement que lui.

la foi de la communauté et le témoignage apostolique

A l'exégèse donc d'aller au bout de ses responsabilités ; il faut qu'elle contraigne la prédication à savoir ce qu'elle fait, quelles sont ses vraies sources et à ne pas confondre sans avertissement l'intuition et la tradition contemporaine, « l'évangile » de l'Eglise à un moment donné de l'histoire des hommes avec l'originalité historique de l'intuition paulinienne. Il sera temps alors de chercher à exprimer où est la continuité entre les deux expressions concrètes de la foi des chrétiens de Corinthe au Ier siècle et de celle des lyonnais de 1973.

Car cette continuité pose en effet un problème fondamental à la fidélité et à la vérité de nos communautés si elles se réclament du témoignage apostolique.

Nous savons bien qu'au bout de la recherche sur Matthieu, c'est le Jésus de Matthieu que nous entrevoyons comme une grande récompense à nos efforts, et qu'au terme de notre étude de Jean, c'est aussi le Fils du quatrième évangile qui nous interpelle. L'exégèse comme telle ne nous donne pas d'accès direct à Jésus de Nazareth (malgré les recherches, ici et là, vers la couche des « paroles de Jésus » ou des sources les plus archaïques du Nouveau Testament) ; elle ne nous en donne pas non plus à cette

expérience de la communauté chrétienne qui est sa vie avec un Jésus qui l'inspire, la tire en avant et la jette dans des aventures où sa parole dépasse souvent — et heureusement — ses présupposés. Nous ne pouvons connaître Jésus de Nazareth que dans notre interprétation, notre exégèse des interprétations que les témoins du I[er] siècle ont données, après Pâques, de son ministère, de sa mort et de sa vie. Nous dépendons tous, fondamentalement, de l'exégèse pour savoir qui il a été et qui il est dans la foi apostolique. C'est d'ailleurs, moins théologiquement dit, l'expérience constante des membres de groupes bibliques qui, voyant s'éloigner Jésus de Nazareth — celui de leurs souvenirs d'enfance — éprouvent en même temps, du coup, sa « question » de façon plus aiguë. Davantage, dans cette approche studieuse, qui regarde d'abord le texte comme on regarde un caillou, pour voir comment il est fait, avant d'aller plus loin, le croyant côtoie très longtemps l'incroyant ; en fait il le côtoie jusqu'au moment où la question de Jésus, en somme d'un Jésus encore inconnu, est posée aux deux ensemble : c'est une question que beaucoup ne se lassent plus, désormais, de venir écouter. Nous connaissons — disons — le Jésus de l'Eglise par toutes sortes d'appréhensions diverses, partielles et constamment remises en question au fil de l'évolution de la pensée théologique, des catéchismes, de l'ecclésiologie, dans la rencontre avec tel visage de la communauté chrétienne et parfois de la manière la plus ambiguë ou même aberrante.

une fonction critique nécessaire

L'histoire nous a bien appris, et aussi l'expériene la plus récente, ou même personnelle, quel que soit le rôle officiel joué par un magistère ou une confession de foi traditionnelle, que l'Eglise ne se portait bien que lorsque « son » Jésus était constamment confronté à celui de ce témoignage apostolique que nos frères des premiers siècles ont en somme institué en canon, en face d'eux-mêmes, comme un vis-à-vis critique indispensable, pour toujours. La diversité de ce témoignage, la multiplicité des « Jésus » que l'exégèse y discerne, ne contredit pas la réalité de ce témoignage sur Jésus, le fait qu'il a été posé dans l'histoire, même si la nature de sa relation au Jésus historique doit rester toujours objet d'analyse critique. Dans la mesure où l'approche scientifique de ces problèmes invalide grandement l'historicisme qui espérait reconstituer le Jésus le plus probable à partir des documents les plus sûrs, le lecteur moderne de plus en plus conscient de son appartenance à l'histoire et de la nature de celle-ci, se sent d'accord avec un témoignage aussi contingent sur Jésus, homme dans notre his-

toire. Nos contemporains savent bien qu'ils ne connaissent un fait historique que s'ils le saisissent dans le prisme de ses significations multiples ; ils s'attendent, puisque Jésus est un fait historique, à la même appréhension de sa réalité vivante. Grâce au développement des sciences humaines, nous sommes de plus en plus conscients du fait que, par exemple, on ne peut distinguer formellement l'énoncé de l'énonciation mais que l'on peut et doit, pour comprendre, analyser le fonctionnement de leurs relations. Cela leur sert de parabole lorsqu'ils essayent d'entendre dans la relation entre le témoignage apostolique et Jésus de Nazareth ou le Jésus de Mathieu, une question cohérente sur Jésus ou venant de Jésus.

C'est pourquoi toute lecture ou récitation des littératures bibliques restera saine, toute prédication avec ou sans texte-prétexte aussi, tant que, au sein de nos communautés, l'aventure fouisseuse de l'exégèse qui se situe « en mémoire » de Jésus, posera clairement ses exigences et ses trouvailles en face de toutes les autres formes de recherche chrétienne.

Ainsi reste constamment possible la question critique dont dépend la santé de toute existence chrétienne, aussi orthodoxe ou hasardeuse qu'elle puisse paraître, la question de sa cohérence réelle.

A l'intérieur même du Nouveau Testament, l'exégète chrétien ou non pose déjà cette question, en technicien. A l'intérieur d'une communauté dont la parole surgit des circonstances les plus diverses et dans une continuité historique relative (quelles que soient les structures qui la garantissent officiellement), l'exégèse comme méthode, comme attitude et comme état d'une certaine connaissance de Jésus, pose continuellement la question radicale du contenu objectif de cette continuité vivante. Cependant, ce ne sont pas les exégètes comme tels qui sont chargés de ce regard critique, mais plutôt l'ensemble de ceux qui vivent ce vis-à-vis. Chaque communauté a prévu pour cela des systèmes différents de répartition des responsabilités, où les clercs jouent un rôle plus ou moins précisément défini. Mais ce n'est pas dans les Eglises issues de la Réforme seulement, que l'on a éprouvé maintes fois à quel point les choses peuvent se passer de la façon la plus inattendue, ni combien il est bon pour tous que le plus grand nombre possible prenne sa part de ce labeur d'autocritique, quitte à ce que beaucoup partagent avec les spécialistes l'expérience de la lecture technique des textes bibliques : il y va de l'hygiène des exégètes et de l'exégèse comme de l'engagement de la communauté dans l'appréciation et l'utilisation de ses résultats.

françoise smyth-florentin

la polyphonie des langages religieux

Les formes diverses de la connaissance s'engendrent selon les formes diverses du langage, aussi bien dans le domaine profane que dans le domaine religieux. Cette pluralité de langages, longtemps dissimulée par la prédominance du langage théologique, se révèle au niveau de la communication, c'est-à-dire de la signifiance complète. A ce plan, et selon la typologie proposée par Jakobson, le langage accomplit son essence par la mise en œuvre d'une pluralité de fonctions : référentielle, expressive, conative, poétique, métalinguistique, phatique. La structure verbale d'un message est déterminée par la dominance *de l'une de ces fonctions. Cette loi fondamentale du langage se vérifie dans le domaine religieux et permet de dégager la propriété des différents langages : poétique, liturgique, mystique, éthique, etc. Le langage théologique, de type métalinguistique utilise le pouvoir réflexif du langage. Mais il ne supplante pas l'originalité du sens produit par les autres langages. Il la présuppose au contraire : par exemple, il est réflexion sur la révélation venue de la parole poétique ou sur la décision produite par la parole éthique.*

L'une des raisons de la « crise » actuelle du langage religieux en Occident réside dans la domination exercée par le langage théologique. Non seulement celui-ci est devenu l'expression savante de la foi, mais il s'est imposé peu à peu comme la norme à laquelle devait se soumettre tout autre langage. On le considère imprudemment comme le détenteur du sens compris, le lieu où s'élabore la vérité de la foi. La responsabilité de cette prééminence accordée à la théologie n'incombe pas exclusivement aux théologiens ; elle est partagée par tous ceux qui recourent inconsidérément à son usage. C'est ainsi que le langage de la prédication, du conseil et de l'action, mais aussi celui de l'intercession et de la louange, de la bénédiction et de la consécration, voire même de la confession, se sont vus privés de leur autonomie et de leur originalité dans la production du sens. Il est entendu qu'ils conservent une certaine utilité d'ordre rhétorique ; ils « suffisent », comme on dit, pour régler la pratique et ordonner la liturgie, mais la vérité ne saurait se déployer en eux que de façon secondaire et fragmentaire. On n'imagine guère qu'ils puissent,

de par leur structure même, développer un sens qui demeure irréductible aux énoncés théologiques.

Certes, le langage théologique ne prétend plus aujourd'hui tenir un discours unifié. Il est conscient de la variété de ses opérations, de ses méthodes, de sa pratique comme de son évolution au cours de l'histoire et de la situation précaire qui est la sienne aujourd'hui. Mais dans sa forme ou, si l'on veut, dans son *style,* il continue à régenter subrepticement les autres formes du langage religieux. Paradoxalement, son incertitude présente n'est pas sans rapport avec sa position d'excentricité, ni son désarroi sans lien avec son pouvoir qu'il ne peut tirer de sa propre forme. C'est précisément parce qu'il s'est scindé des autres modes d'expression de la foi qu'on lui a conféré une sorte de monopole dans la proposition de la vérité, à savoir, de « dire humainement la parole de Dieu ». Cette prédominance du discours théologique s'est avérée d'autant plus contraignante qu'il s'était donné lui-même un modèle : un modèle théorique, celui du langage scientifique, auquel il a cru pouvoir emprunter sa méthode, sa rigueur, sa puissance critique ; et, plus récemment, un modèle éthique et surtout politique, dont il brigue l'efficacité. La position d'autorité du langage théologique se voit renforcée par celle des agents qui le diffusent : un clergé presque exclusivement entraîné à son emploi. Et chacun sait qu'il y a peu de liturges, peu de poètes, peu de voix prophétiques dans le clergé. Désormais, c'est sur le modèle didactique et pédagogique, explicatif et militant du discours théologique que doivent se mouler tous les autres langages religieux au détriment de leur propre nature. Cela ne va pas sans dommages, à preuve cette floraison de discours théologico-politiques où l'on ne décide rien, d'homélies « sociales » que ne suit aucune action, de sessions sur la prière où l'on ne prie pas, de célébrations de la fête où l'on ne fête rien, de rites et « d'expressions corporelles » où l'on ne consacre rien. C'est que, hors la compréhension, le langage théologique n'engendre rien : ni la conviction, ni l'action, ni le poème, ni la fête, ni le rite.

Cette préséance attribuée au langage théologique dérive d'un préjugé : celui de la possibilité d'un langage unitaire. Or, s'il est vrai que la parole de Dieu est une, il est non moins vrai que le langage humain n'atteint son unité que par la mise en œuvre d'une pluralité de *fonctions.* Chacune de ces fonctions est indispensable à la production et manifestation du sens. Et c'est la dominance exercée tour à tour par l'une ou l'autre de ces fonctions qui crée la polyphonie des langages : l'unité ne peut se dégager que de cette multiplicité. Le langage religieux n'échappe pas à

cette loi. Tel sera le propos tenu dans cet article : l'expression authentique et complète de la foi exige la coordination, et d'abord l'invention, d'une pluralité de langages, irréductibles entre eux, mais s'appelant mutuellement. Dans cette perspective, l'utilisation d'une grille linguistique ne sera pas inutile et peut jouer le rôle modeste d'un révélateur, tout au moins faire sentir un problème.

I

les niveaux de communication

Indiquons que le langage sera pris ici au cœur de son action médiatrice à l'égard de la *communication.* La langue sera donc considérée dans son emploi, hors de quoi elle cesserait d'ailleurs d'être langue pour retomber à l'état de pure possibilité, puisque c'est le discours qui effectue la langue en parole signifiante. Dans son emploi, la langue est caractérisée par la notion de signifiance. Quelle que soit l'indétermination qui pèse sur ce terme, qui renvoie au fonds inépuisable du sens, il suffira pour éclairer la suite des propos de distinguer trois registres de signifiance dans la langue : celui des signes, celui de la phrase, celui de l'énonciation. Un exemple très simple fera comprendre la superposition de ces différents niveaux : une même unité linguistique, le « oui », par exemple, prendra une signifiance différente selon qu'on l'entend comme unité appartenant au lexique français, ou comme réponse à une demande de mariage, enfin selon que cette réponse est donnée au cours d'une cérémonie à la mairie ou dans une pièce de théâtre. Le premier registre exige la seule connaissance des *signes* propres au français ; le deuxième exige la compréhension du sens de la phrase ; le troisième exige l'interprétation de la situation. C'est à ce troisième niveau que se passe effectivement la communication, car c'est à ce plan seulement que la signifiance est complète. Sans doute les trois registres mentionnés interfèrent-ils constamment et jouent les uns sur les autres : pas d'énonciations sans énoncés, pas d'énoncés sans signes. Mais la référence à l'énonciation est essentielle, si l'on veut comprendre le fonctionnement du langage. Ainsi l'on voit, contrairement à F. de Saussure, que la langue n'est pas seulement un système de signes. En réalité, c'est un système dont la signifiance résulte de l'agencement de trois niveaux : 1) elle consiste formellement en unités distinctes dont chacune est un signe ; 2) elle se propose en des énoncés, dont le sens global gouverne celui des mots qui la composent ; 3) elle se réalise dans l'énonciation effectuée par un locuteur, selon les intentions

et la situation de ce dernier. Chacun de ces niveaux s'analyse suivant des critères propres : critère de différence dans l'ordre des signes ; critère de sens dans l'ordre de la phrase ; critère de vérité ou d'interprétation dans l'ordre de la signifiance complète[1].

II

facteurs et fonctions de la communication

La communication met en œuvre tous les registres indiqués ci-dessus. C'est à son niveau qu'il faut se placer pour être à même de repérer les différentes fonctions du langage. A cet égard, il peut être utile de projeter en surface la coupe en profondeur que nous avons faite. Il sera plus facile alors d'apercevoir les différents facteurs, puis les fonctions, dont se compose le processus de communication. Je reprendrai à ce sujet les analyses classiques proposées par R. Jakobson dans ses *Essais de linguistique générale*[2]. Je les appliquerai ensuite au classement des langages religieux.

Toute communication articule une série de facteurs constitutifs. Elle comporte d'abord, au centre, un *message.* Elle requiert en outre deux protagonistes, le *locuteur* et le *destinataire.* De plus, pour être compris, le message réclame la connaissance du *contexte,* linguistique ou extra-linguistique, auquel il se réfère, ainsi que du *code* qu'il utilise. Un dernier facteur intervient enfin : pour communiquer, les interlocuteurs doivent être en *contact.* On peut exposer en un tableau ces différents facteurs[3] :

1. Ajoutons encore, pour éclairer la suite des débats, que le langage est le seul système sémiologique qui puisse s'interpréter lui-même. Ce privilège découle de cette propriété de la langue de comporter à la fois une signifiance des signes (ordre sémiotique) et une signifiance de la phrase (ordre sémantique). La phrase se compose en effet d'unités qui sont elles-mêmes des signes, (alors que la « phrase » musicale, par exemple, ne comporte pas d'unités qui soient par elles-mêmes signifiantes). De là vient son pouvoir majeur, celui de créer un deuxième niveau d'énonciation où il devient possible de tenir des propos signifiants sur la signifiance. Dans l'intervalle entre l'ordre sémantique et l'ordre sémiotique se glisse le pouvoir de la langue de parler sur elle-même. Nous tirons ces remarques de M. E. BENVENISTE, « Sémiologie de la Langue », **Semiotica**, 1969, n° 1 et 2, p. 1-12, 127-135 ; « L'appareil formel de l'énonciation », **Langages**, n° 17, p. 3-11 ; P. F. STRAWSON, « Phrase et acte de parole », **ibid.**
2. R. JAKOBSON, **Essais de linguistique générale**, Paris, Ed. de Minuit, 1963, p. 209-250.
3. R. JAKOBSON, **op. cit.**, p. 214.

		CONTEXTE		
DESTINATEUR	———	MESSAGE	———	DESTINATAIRE
		CONTACT		
		CODE		

A ces six facteurs correspondent six fonctions du langage. Disons tout de suite qu'il serait difficile de trouver un message qui ne remplirait qu'une seule de ces fonctions. Elles sont inséparables en fait. La diversité des messages résulte, non pas du choix d'une fonction à l'exclusion des autres, mais du parti qui assure la *dominance* d'une fonction et organise la *hiérarchie* des autres fonctions. La *structure verbale* d'un message dépend donc de la fonction prédominante qu'il exerce.

1) La fonction la plus souvent mentionnée, c'est la fonction *référentielle,* correspondant à l'orientation du message vers le contexte. Que dit-il et de quoi parle-t-il ? C'est la fonction que les logiciens appellent dénotative.

2) La fonction *émotive* correspond au facteur destinateur : elle est effectivement centrée sur l'attitude du locuteur à l'égard de ce dont il parle. Une information est effectivement transmise sur le sujet qui parle, ce qu'il éprouve ou ce qu'il fait. Nuances expressives de l'intonation, débit de la phrase, interjections, etc., expriment les sentiments du locuteur. On pourrait introduire dans cette fonction, en l'élargissant, les considérations d'Austin sur la « force » du discours, c'est-à-dire sur ce qui en fait proprement une action de langage : *en disant* telle chose, par exemple, « je viendrai », je veux signifier en même temps ou que j'avertis ou que je promets, que je crois (que je viendrai). Mais peut-être vaudrait-il mieux parler alors d'une fonction *expressive,* et nous verrons son emploi — immense — dans le langage religieux. Ici pourrait également se glisser, dans une analyse des profondeurs, l'interprétation psychanalytique du langage.

3) Au facteur destinataire correspond la fonction *conative*[4] qui marque l'orientation du message vers le destinataire : c'est l'impératif, le commandement, mais aussi le conseil, la prière, l'exhortation. Toute une série de traits de la langue, en particulier le vocatif et l'impératif, traduisent cette influence du message sur autrui. Il n'est pas besoin d'en souligner l'importance dans le domaine religieux. Il va sans dire que son interprétation exigerait la contribution des apports de la sociologie et de la psychologie.

4. Du latin **conatus** : effort, tentative (sur autrui).

4) La fonction *phatique* concerne les messages relatifs au contact comme tel : chaque fois qu'il s'agit par exemple d'établir, de prolonger, de vérifier, d'interrompre la communication.

5) La fonction *métalinguistique* marque l'orientation du message vers le code. Il s'agit de messages où il est question, non pas de choses ou d'intentions, mais du langage lui-même. C'est une fonction des plus considérables : chaque fois que l'on s'enquiert du sens d'un terme, que l'on définit un terme nouveau à l'aide de termes anciens, qu'on s'explique sur un élément du code par un autre élément du code, que l'on contourne un sujet par des circonlocutions, qu'on traduit une langue dans une autre, bref, qu'on interprète le langage par le langage, on met en œuvre une fonction métalinguistique. Celle-ci utilise la capacité singulière du langage à réfléchir sur lui-même. Faut-il admettre que cette fonction s'exerce aux trois niveaux mentionnés précédemment : celui des signes, de la phrase et de l'énonciation ? Si l'on acceptait cette hypothèse, la fonction réflexive du langage ne serait plus le seul apanage des linguistes (au plan formel et structurel), mais aussi des philosophes et des théologiens (au plan de la signifiance et du sens). Tout l'effort de la philosophie et de la théologie pourrait alors être considéré comme une vaste interprétation des énoncés du langage dans leur rapport au réel, au locuteur, à la transcendance et aux conditions de leur compréhension.

6) La fonction *poétique* enfin met l'accent sur le message comme tel : elle en assure la configuration optimum. En introduisant dans le déroulement de la phrase l'harmonie entre le sens et le son, le rythme le meilleur dans l'ordre des mots, la disposition la plus efficace dans l'agencement des idées, cette fonction met en relief le côté pour ainsi dire palpable des signes, tout en approfondissant par là la dichotomie entre les signes et les objets. Cette fonction poétique, il faut bien prendre garde de ne pas la confondre avec la poésie : elle est à l'œuvre d'une façon plus ou moins souterraine en tout discours. Mais en poésie, elle joue un rôle *dominant,* et ce jeu consiste à développer au maximum la vertu métaphorique du langage. Nous y reviendrons.

On peut maintenant superposer le tableau des fonctions à celui des facteurs [5] :

		POETIQUE		
EMOTIVE	——	REFERENTIELLE	——	CONATIVE
		PHATIQUE		
		METALINGUISTIQUE		

5. R. JAKOBSON, **op. cit.,** p. 220.

Rappelons, pour terminer cette brève esquisse, que, dans toute communication orale, les fonctions énumérées plus haut sont présentes à la fois. C'est seulement la prédominance d'une fonction sur les autres qui caractérise le message comme expressif, référentiel ou poétique. Ainsi la poésie implique, en dessous de la fonction poétique placée en position dominante, la participation des autres fonctions verbales, disposées dans un ordre hiérarchique variable. Par exemple, commente Jakobson, « *la poésie épique, centrée sur la troisième personne, met fortement à contribution la fonction référentielle ; la poésie lyrique, orientée vers la première personne, est intimement liée à la fonction émotive ; la poésie de la seconde personne est marquée par la fonction conative et se caractérise comme supplicatoire ou exhortative, selon que la première personne y est subordonnée à la seconde ou la seconde à la première* »[6]. En adoptant cette grille, on obtient ainsi un instrument relativement souple pour le classement des œuvres littéraires.

III

les fonctions du langage religieux

Cette théorie des fonctions attribuées au message paraît appelée tout naturellement à jouer un rôle non négligeable dans le classement des différents types de langages religieux. Ce qui saute aux yeux lorsqu'on parcourt la Bible ou que l'on prend une vue d'ensemble de la littérature religieuse, c'est l'extrême diversité de ses formes. La linguistique peut être de quelque secours pour classer ces formes et, plus profondément, pour saisir à quelle fonction elles répondent chacune pour leur compte. A première vue, il semble que la foi religieuse épouse toutes les fonctions de la communication ou, si l'on veut, qu'elle ait besoin de mettre en œuvre toutes ces fonctions pour exprimer le sens dont elle est porteuse. La première tâche serait donc de mesurer la différence qui distingue les types de langages religieux, puis de reconnaître leur spécificité. Assurément, aucun langage religieux ne se réduit à l'une quelconque de ces fonctions. Chacun impose seulement une dominance. Celle-ci peut d'ailleurs varier au cours d'une même œuvre. Mais enfin, il n'est pas impossible d'utiliser la classification de Jakobson pour introduire une différenciation dans les formes de la littérature religieuse.

6. R. JAKOBSON, **op. cit.**, p. 219.

1) Il est assez clair que la fonction *référentielle* domine dans les messages où un individu ou un groupe dit sa conviction, expose sa croyance nue, en faisant appel à l'expérience de ce qu'il a vu et au témoignage de ce qu'il a entendu. Il ne s'agit pas encore d'expliquer ou de justifier sa croyance, mais d'affirmer ce que l'on « tient pour vrai ». On a affaire alors à une sorte de langage primaire où la pertinence de la référence, vraie ou supposée, domine et structure le discours. Le *Credo* d'une Eglise nous en fournit un bon exemple, mais aussi les confessions de foi, l'enseignement traditionnel du catéchisme, toute affirmation où l'on témoigne simplement d'une certitude. Sans doute, jamais cette fonction ne s'exerce à l'état isolé : elle se combine nécessairement avec une tentative d'interprétation, ainsi qu'on le constate déjà au niveau des récits évangéliques et des témoignages apostoliques. Elle s'associe à la fonction conative dans la prédication et chaque fois qu'il s'agit de persuader ou de réfuter. Elle s'appuie sur la fonction expressive dans les ouvrages de type « Ce que je crois », sur la fonction poétique quand il est question de traduire une expérience mystique, sur la fonction métalinguistique lorsqu'il faut préciser le sens d'une affirmation. Mais, dans tous les cas, ce qui organise le discours, c'est la référence à ce dont on parle, hors laquelle la croyance s'évanouirait. Il est à peine besoin de souligner combien ce langage de la conviction, pourtant fondamental, a de la difficulté à se doter aujourd'hui d'une expression commune. Même la référence supposée objective à une Ecriture ou à une tradition ne saurait combler ce manque.

2) Prenons ensuite la fonction *expressive :* elle domine évidemment dans les ouvrages de type autobiographique, telles les *Confessions* de saint Augustin, où elle est associée d'ailleurs à plusieurs autres fonctions et parfois supplantée par elles. Dans les récits de conversion, elle est associée à la fonction référentielle ; dans les œuvres d'allure apologétique, soutenue par la fonction conative ; dans les itinéraires intellectuels, liée à la fonction métalinguistique. Il faudrait mentionner à part les actes de parole dans lesquels le sujet ne se contente pas d'informer sur sa propre attitude, mais où il s'engage lui-même : par exemple l'acte de promesse ou la confession de foi. De tels actes ne décrivent pas, ils constituent la réalité dont ils parlent. Ils ne communiquent pas seulement un sens, ils le font. A l'intersection de la fonction référentielle et de la fonction expressive, ils révèlent l'essence proprement éthique du langage.

3) La fonction *conative* prédomine dans les discours moraux : exhortation, appel à la conversion, lettres de direction, actes de gouvernement.

Mais elle se présente aussi dans la prière. Elle atteint naturellement une efficacité particulière dans les prières de type consécratoire où la parole fait ce qu'elle dit, au croisement de la fonction conative et référentielle.

4) La fonction *poétique* trouve son expression privilégiée dans la liturgie, particulièrement dans les psaumes : sous forme de louange, quand elle est associée à la fonction référentielle ; d'action de grâce, liée à la fonction expressive ; de supplication, marquée par la fonction conative. Mais on la retrouve également dans les poèmes mystiques : celui de la *Nuit obscure* de saint Jean de la Croix représente un bon échantillon de la fonction poétique, combinée avec la fonction expressive, voire même métalinguistique, comme le confirment les commentaires qui l'accompagnent.

5) La fonction *métalinguistique* trouve son plein emploi dans tous les ouvrages de théologie, si l'on ne veut pas limiter son usage dans l'ordre purement formel. Tout effort théologique peut être considéré en effet comme une interprétation portant sur la signifiance et le code du langage religieux, ses conditions de vérité et de validité. Cet effort met donc en avant le pouvoir réflexif du langage sur lui-même. Il ne produit pas le message religieux comme tel : il le postule. En ce sens, il n'élimine pas la fonction référentielle de ce message. Ce qui distingue précisément l'explication théologique de toute autre interprétation d'ordre psychologique ou sociologique, c'est de se présenter comme une auto-interprétation. Mais si la fonction référentielle n'est pas exclue (pas plus d'ailleurs que les autres), ce qui organise le discours théologique, c'est bien sa structure réflexive. Il suffit de comparer, par exemple, le poème de la *Nuit obscure* à son commentaire pour s'en rendre compte. Sous cette fonction métalinguistique dominante, peuvent prendre place en second : la fonction expressive en théologie mystique, référentielle en théologie spéculative, conative en théologie morale, poétique en toute espèce de théologie symboliste.

6) Quant à la fonction *phatique,* elle se réalise rarement en un discours autonome. Elle est plutôt disséminée entre les autres discours : ainsi chaque fois que dans le message on fait appel à l'attention, qu'on invoque le nom d'autrui, ou même que, à l'imitation de *La prière du pèlerin russe,* on répète indéfiniment la même formule sous une forme quasi incantatoire. Quelle peut être la signification de tels usages, sinon précisément d'élargir l'écoute, de révéler un silence intérieur en même temps que l'altérité d'autrui, tout ce qui est présupposé en somme à l'avènement du sens ?

IV

la signification des différentes fonctions du langage religieux

Les indications qui viennent d'être proposées n'ont rien de définitif. Elles conservent un caractère provisoire. Il faudrait les vérifier et les analyser de plus près, en montrant, à propos de chaque structure verbale, quelles en sont les catégories, puis en dégager finalement la signification globale. Notre hypothèse est qu'une structure verbale est déterminée par sa fonction dominante et que chaque fonction dominante joue un rôle irremplaçable dans la production du sens. La diversité des fonctions engendre par conséquent la diversité des langages religieux. Chacun de ces langages émet une signifiance propre ; mais, d'autre part, il ne tire sa force que de la conscience de ses limites et de sa corrélation aux autres formes du discours.

Le rôle de la fonction théologique (ou interprétative) a été trop souvent mis en lumière pour qu'il soit nécessaire d'y revenir : son pouvoir critique et sa capacité de maîtriser le sens, condition de liberté dans la foi, ne sauraient lui être retirés dans l'optique qui demeure la sienne. Mais cette fonction ne supplante pas les autres. Deux exemples illustreront notre propos.

Examinons d'abord la *fonction poétique*. Son rôle, quand elle devient dominante, est de développer au maximum la structure métaphorique du langage. L'ambiguïté est une propriété intrinsèque, inaliénable, du langage poétique. Non seulement le message poétique produit un dédoublement, voire une multiplication du sens, mais il table également sur un dédoublement des références, du locuteur et du destinaire.

« Combien suave et plein d'amour,
Dedans mon sein tu te réveilles,
Où est en secret ton séjour... »

Qui parle et à qui parle-t-on ? Le poète à sa Muse, l'amoureuse à son Bien-Aimé, l'âme éprise de son Dieu, Dieu qui recherche l'amour de son peuple ? Tous ensemble probablement, mais aucun en particulier. C'est que le poème n'a pas de références privées, pas d'interlocuteurs témoins. Il n'appartient à personne. Il est fait pour être « habité », mais son auteur lui-même y habite en étranger. En vérité le poème n'a pas de lieu en ce monde ; c'est le monde qui s'abrite en lui. Un renversement des

références s'opère par lui. Chacun peut entrer en lui en y apportant ses propres références. Or cette capacité du discours poétique d'avoir des entrées et sorties multiples, à plusieurs niveaux, en fait la structure appropriée à l'expression d'une parole à la fois humaine et divine. En l'absence de cette fonction, on ne comprendrait pas que le langage humain puisse être simultanément le langage de la révélation, que l'histoire du peuple de Dieu puisse être écrite comme le champ de l'action divine, que la prière puisse s'adresser à un interlocuteur transcendant. La fonction poétique du langage est à l'œuvre souterrainement dans les récits bibliques, les paraboles, les prières ; elle éclate au grand jour dans les psaumes, les oracles prophétiques, le *Cantique*. Or, si la poésie religieuse peut être l'objet d'une interprétation philosophique ou théologique, jamais cette interprétation ne peut rivaliser avec le poème lui-même. Non seulement parce que ce dernier est polysémique, mais parce qu'il autorise une pluralité de voix et d'écoutes. Car le poème fait mieux que de dire quelque chose ; il permet de parler et d'écouter. Il est du côté de l'énonciation — figure de sa puissance inépuisable — et non pas de l'énoncé. Ou plutôt, il est la trace pure d'une énonciation à partir de laquelle on pourra produire une infinité d'énoncés, de commentaires, mais qu'aucun ne pourra jamais réduire. Le dit de l'enseignement ne remplacera jamais le dire du poème. Car la métaphore n'est pas une « figure », une manière de parler. Elle est un acte de langage. Ce qu'elle évoque, il n'est pas moyen de le dire autrement. L'interprétation intervient pour dire que le poème n'est pas absurde : elle en règle l'usage, elle ne le reproduit pas. C'est donc la poésie qui est à l'origine du langage savant, et non pas l'inverse. « *Jamais la poésie ne reçoit le langage comme une matière à œuvrer qui lui serait prédonnée, mais c'est au contraire la poésie qui commence par rendre possible le langage... L'essence du langage doit être comprise par l'essence de la poésie.* » (Heidegger). Les mêmes remarques pourraient s'appliquer aussi à l'action sacramentaire, qui est également de structure symbolique, par le dédoublement qu'elle introduit dans l'agent, l'effet, la signification. Subordonner cette action symbolique, où la foi s'exprime, à un enseignement doctrinal, ou à une signification éthique ou politique, c'est la détourner de son sens. Que toute action liturgique ait une dimension doctrinale, qu'elle ait de plus une fonction éthique et politique, et donc ne puisse rester neutre à cet égard, c'est évident ; mais ces fonctions restent subordonnées : l'y réduire, c'est restreindre le champ de la vérité, méconnaître le destin de l'homme qui s'y annonce. Linguistiquement, c'est empêcher une fonction du langage de prendre un rôle dominant.

Prenons en deuxième exemple la *fonction expressive.* Son rôle est de traduire la subjectivité du locuteur. Quand elle prend le pas sur les autres fonctions, elle peut s'élever jusqu'à devenir *parole d'action.* Elle est alors inséparablement action de langage et action éthique. Quand la confession de foi surmonte la crainte de la mort, quand la parole devient pardon des ennemis, défense du faible, ou, plus simplement, quand elle se fait engagement dans le mariage ou la vie religieuse, il y a production d'un langage qui ne se contente pas d'informer sur l'attitude du locuteur, mais qui décide de son destin. Une telle parole ne demeure pas extérieure ; elle n'est pas simplement assumée par le sujet ; mais ce dernier, par elle, se constitue comme sujet éthique. C'est une parole responsable. Cette imbrication entre la parole et l'action n'est possible qu'à la condition d'un recoupement, sur un seul acte, entre l'ordre de la signifiance et celui de l'éthique. Il y a en effet une essence éthique du langage comme une puissance signifiante de l'éthique. Or ce foyer de sens que constitue l'éthique ne saurait être ramené évidemment au langage de l'éthique théologique. Bien loin de s'en déduire ou de recevoir quelque lumière des commentaires de la philosophie ou de la théologie morales, c'est au contraire la décision éthique qui les éclaire. Sans doute la réflexion est-elle nécessaire pour que la liberté qui choisit une orientation, ni ne s'égare, ni ne perde sa lucidité ; mais la structure réflexive du discours interprétatif n'engendre pas la décision : elle la présuppose comme elle présuppose le langage qui l'exprime. Toujours le langage de l'action et du désir précède le langage sur l'éthique. C'est parce qu'il y a une fonction éthique du langage que la fonction interprétative peut se développer.

Ces quelques remarques suffiront à montrer, je l'espère, l'irréductibilité et la corrélation des différents langages religieux. Leur signifiance propre est indispensable au déploiement de la vérité. C'est de leur articulation que dépend leur unité. Cette unité, les différents langages religieux ne la trouvent pas dans un discours unitaire qui synthétiserait leurs propres production ; ils la tirent au contraire de leur origine commune : du silence de l'énonciation.

françois-marie genuyt

les structures idéologiques d'une population cléricale

La crise actuelle du clergé fait apparaître, avec un relief très accusé, trois types de mentalités : une mentalité autoritaire, une mentalité conciliatrice et participationniste et une mentalité critique. La première, fondée essentiellement sur la peur du désordre et marquée par des schèmes dualistes, qui opposent bien et mal, spirituel et temporel, Eglise et monde, autorité et base, etc., développe un modèle assez épuré de structure idéologique. Une structure idéologique, au sens le plus fort, « enclôt toute vision de la réalité à l'intérieur de rapports hiérarchiques et de relations de type déductif, ce qui amène en même temps à se situer de manière imaginaire (au sens péjoratif du terme) à l'égard des conditions réelles d'existence et à reproduire constamment un système de domination et de dépendance... ». *Elle ne saurait donc favoriser un dépassement de la crise dans un sens prometteur d'avenir. La mentalité conciliatrice et participationniste, qui regroupe sans doute une bonne moitié du clergé, provoque à l'ouverture et au pluralisme, mais contribue à maintenir, sans la remettre en cause, la mentalité autoritaire sous-jacente, et, de ce fait, n'aboutit qu'à l'adaptation là où il faudrait des créations nouvelles. Par contre, à l'intérieur de la mentalité critique, souvent déformée il est vrai par des prises de position* a priori, *nous découvrons certains axes (une spiritualité caractérisée par* la liberté évangélique, le partage (communion) et le souci des pauvres), *et des structures mentales marquées par les dimensions* critique, pratique, dialectique et utopique, *qui pourraient conditionner de manière féconde les changements qui sont à opérer. Ce qui est dit ici pour les prêtres renvoie les chrétiens, dans leur ensemble, à un problème qui est aussi le leur et devrait les amener à s'interroger sur leur capacité de vivre les contradictions du moment présent comme un appel à un effort créateur et comme une chance de revitalisation pour leur foi.*

Lorsqu'un groupe vit normalement, on éprouve rarement le besoin de s'intéresser à son mode de fonctionnement. Mais il peut arriver que des contradictions se manifestent, qu'une crise vienne attirer l'attention. La crise est révélatrice, par ses discordances mêmes, d'un fonctionnement qui nous échappait. Et l'on s'aperçoit alors que ce qui nous apparaissait aller de soi ne va pas forcément de soi, que nous étions peut-être embarqués sur des voies sans issue, qu'une sorte d'inconscient collectif que l'on ne

remettait jamais en question, et pour cause, travaillait en fait à l'encontre de ce que nous nous étions proposé. L'apparence camouflait une autre réalité si bien que ce que nous croyions être la vérité d'une existence pouvait être en fait une contre-vérité.

C'est un peu à cette constatation que nous sommes arrivés (une équipe de 5 personnes) en étudiant les structures mentales et spirituelles d'un groupe de prêtres, représentatif de la population sacerdotale d'un diocèse français. Notre propos, il est vrai, était plus particulier puisqu'il s'agissait essentiellement de repérer l'image que les prêtres se font du marxisme, mais nous avons été amenés à déterminer le rapport qui existait entre telle attitude à l'égard du marxisme et le comportement dans les différents domaines de l'existence. Finalement nous avons vu ainsi se dévoiler des mentalités typiques que nous avons essayé d'analyser. Ce sont les conclusions auxquelles nous sommes arrivés que je voudrais rapporter ici.

Ces mentalités, dans la mesure où elles sont antérieures aux individus parce qu'elles les façonnent et en un sens les constituent, imposent à la foi vécue et exprimée des orientations qui passent quelques fois pour contradictoires. Et, par une sorte de choc en retour, les structures mentales (ou plutôt les structures de la mentalité) qui déterminent ces orientations reçoivent de la foi leur propre justification. Nous sommes alors dans un cercle vicieux qui favorise la bonne conscience de chacun et empêche les déblocages. Pour autant que l'on puisse se situer objectivement à l'égard d'un tel phénomène, en adoptant une attitude critique qui n'évite pas sa propre remise en cause, on peut arriver à sortir du cercle en dépistant les structures idéologiques de telles mentalités. On présuppose en effet que l'idéologie, envisagée comme structure beaucoup plus que comme contenu, compromet la vérité d'un discours et d'une attitude existentielle, et peut ainsi porter atteinte à la rectitude de la foi en l'enfermant dans un système ou une manière de penser qui l'étouffe.

Par idéologie, au sens fort, nous entendons essentiellement une structure de la mentalité d'un groupe, qui enclôt toute vision de la réalité à l'intérieur de rapports hiérarchiques et de relations de type déductif, ce qui amène en même temps à se situer de manière imaginaire (au sens péjoratif du terme) à l'égard de ses conditions réelles d'existence et à reproduire constamment un système de domination et de dépendance... L'idéologie exprime en un sens une vérité, qui est la contingence de la conscience et plus fondamentalement de l'être humain. Mais elle l'exprime de manière déformée, car elle chosifie cette contingence en lui donnant

la forme de la dépendance par rapport à des autorités, à des principes, à des références particulières qui prennent valeur d'absolu. Par le jeu même d'une telle chosification, elle interdit à l'homme une véritable appropriation de ses limites, qui est la condition de la liberté et de la créativité. L'idéologie apparaît alors comme une expression majeure de l'aliénation et comme un moteur de cette aliénation. Elle tend, par sa force même, à justifier et à reproduire des rapports arbitraires, ce qui nous renvoie à une sorte de violence originelle. En évoquant la violence, plus ou moins refoulée du groupe, nous dévoilons une des sources les plus déterminantes de l'idéologie.

Les termes qui peuvent nous permettre de comprendre et d'étudier l'idéologie sont : la *sacralisation* (par ex., d'une situation historique rattachée à un principe transcendant), *l'assujettissement* (avec les formes de domination et de hiérarchisation qu'il peut prendre), la *dissimulation* (l'idéologie dissimule les rapports de force arbitraires), *l'abstraction* (l'idéologie isole un des aspects de la réalité pour en faire une référence quasi absolue), la *spécularité* (l'idéologie a une structure spéculaire, c'est-à-dire n'essaie pas de connaître la réalité elle-même, mais la réduit à son image renvoyée par le miroir : principe-origine-autorité, etc.) et la *reproduction* (l'idéologie reproduit le système d'organisation d'un groupe avec ses formes de domination et de dépendance), etc.

Nous ne présentons ici que les quelques éléments nécessaires pour suivre un exemple concret de structures idéologiques dans un groupe donné. Nous serions satisfaits si l'aperçu que nous donnons sur l'idéologie pouvait amener les lecteurs à approfondir un problème aussi fondamental pour échapper aux simplifications si fréquentes en ce domaine.

Il faut souligner, avant d'aborder plus directement le sujet, l'importance que revêt le choix d'une population comme celle des prêtres. Qu'on le veuille ou non, ils ont joué et ils continuent à jouer un rôle décisif dans la vie des communautés chrétiennes. Plus précisément, ils ont déterminé et ils déterminent encore, pour une bonne part, les schèmes à travers lesquels la foi des fidèles est vécue. On peut s'insurger à juste titre contre un rôle aussi prédominant. Mais cela signifie tout simplement qu'ils s'inscrivent eux-mêmes dans une mentalité commune qui les dépasse et qui non seulement rend possible mais appelle le rôle qu'on leur fait jouer. Si idéologie il y a chez les prêtres, cette idéologie doit être replacée, pour être comprise, dans un champ idéologique plus vaste qui nous concerne tous. Les prêtres ne seraient peut-être alors que des révélateurs privilégiés

de ce que nous sommes nous-mêmes dans l'Eglise et les critiques que nous pouvons leur adresser devraient nous renvoyer à un problème qui est aussi le nôtre.

Si nous tentons d'élaborer une typologie des prêtres, nous pouvons les classer en trois groupes, caractérisés respectivement par l'*autorité*, la *conciliation-participation*, la *critique*. Nous verrons que ces groupes recouvrent des réalités plus complexes que ne le laissent supposer les termes par lesquels nous les caractérisons ; ceux-ci expriment seulement l'attitude principale autour de laquelle toutes les autres attitudes s'articulent.

I

une frange autoritaire et sur la défensive

Précisons tout de suite que lorsque nous utilisons le qualificatif *autoritaire*, nous entendons aussi bien l'attitude de dépendance par rapport à l'autorité que la mise en tutelle des subordonnés. Pour concrétiser quelque peu ce que nous comprenons par mentalité autoritaire, il nous suffit de rapporter les réflexions d'un prêtre sur la nature de l'Eglise :

« *Je pense que la nature (mystique) de l'Eglise la caractérise comme essentiellement monarchique, dont le chef est le Christ, agissant par l'Esprit Saint, ce qui nous est garanti par le charisme papal (non seulement infaillibilité doctrinale, mais assistance spéciale de l'Esprit dans le gouvernement de l'Eglise). Et cette monarchie est d'autant plus elle-même qu'elle fonctionne mieux dans une unité vécue, l'autorité attentive à la vie du corps, le peuple ouvert à une participation docile. L'Eglise ne saurait être ramenée à une structure politico-démocratique* ». Et, un peu plus loin, il ajoute : « *Il n'y a qu'un changement souhaitable (pour l'Eglise). C'est un approfondissement de la communion catholique qui est l'essence même de l'Eglise. Cet approfondissement suppose que tous s'expriment, que les chefs commandent discrètement mais efficacement, et que la* « base » *s'exprime librement, mais dans un esprit de docilité filiale* ». Le prêtre qui parlait ainsi ne manquait pourtant pas d'une certaine ouverture.

1 une vision du monde fondée sur la peur du désordre

A l'origine de ce mode de représentation qui se répercute à tous les niveaux, nous découvrons une forme d'angoisse, quelque fois refoulée, qui peut s'exprimer jusque dans l'apparence physique et donner lieu à des ré-

flexions qui nous étonnent. André, un prêtre d'une cinquantaine d'années, donne l'impression d'un homme traqué. On le sent craintif, prêt à disparaître pour vous laisser la place. Il s'interroge sur le questionnaire que je lui ai remis. Peut-être sera-t-il utilisé contre l'Eglise, ou alors les réponses pourraient être remises aux autorités. Et finalement lorsque je lui demande ses réactions, il m'avoue : « *J'ai l'impression d'un interrogatoire policier* ». L'ennemi se dissimule partout et il n'est nulle part. Toute la vie semble être monopolisée pour se défendre contre ce « je ne sais quoi » qui la menace constamment. Ce « je ne sais quoi » finit par prendre un nom : le mal qui entraîne l'homme au péché. Le schéma autoritaire tend à valoriser le sens du péché, interprété essentiellement comme la rupture d'un certain ordre. L'angoisse diffuse que nous avons repérée se manifeste comme la peur du désordre. Le désordre c'est la confusion, le chaos, c'est le mal par excellence. Le désordre c'est aussi la violence. On est surpris de voir ici comment l'évocation de la violence renforce une sorte de blocage viscéral. On n'essaie pas de l'assumer comme une des limites de l'univers humain, on la refuse, on s'en protège. On se réfugie dans un monde sans conflit, sans lutte, oubliant alors qu'on cautionne ainsi la toute-puissance de la violence elle-même, celle qui établit arbitrairement la loi des plus forts sur les plus faibles. Et parallèlement à ce repli devant la violence nous pensons qu'il y a inconsciemment une sorte de fuite devant la mort (qu'il faut entendre au plan social comme au plan individuel), autre limite radicale de la vie humaine. Un des indices, et non des moindres, d'un tel phénomène, est l'appel constant à un autre monde, un monde spirituel, gage de l'immortalité, distinct de ce monde matériel, qui est le règne de la mort parce qu'il est le lieu de la division et de l'éphémère.

Dans une telle vision du monde, il existe naturellement un lien entre le désordre, la violence et la mort. L'ordre est, dans la société, le régulateur des forces toujours prêtes à s'opposer ; il est la garantie nécessaire contre la violence. C'est pourquoi s'exposer au désordre, c'est par le fait même s'exposer à la violence. De son côté la mort est interprétée comme la dissolution d'une certaine unité. L'ordre, ici encore, est le garant de l'unité et de la vie. Toute la stratégie va consister dès lors à l'instaurer et à le maintenir coûte que coûte. On lui confère une valeur quasi absolue, un pouvoir magique ; on finit par le sacraliser dans la mesure où il est étroitement lié à la destinée de l'homme. Il devient implicitement ou explicitement la valeur suprême. Dans la perspective religieuse, qui est celle du prêtre, il vise à rétablir le lien de dépendance par rapport à

Dieu. La relation Dieu-Homme s'exprimera symboliquement au plan humain par la relation supérieur-subordonné. Le supérieur devient le représentant de Dieu sur terre. L'ordre conçu en terme de hiérarchie est le signe de la contingence de l'homme, de sa dépendance par rapport à Dieu ; non seulement il en est le signe, mais il est aussi la voie nécessaire pour qu'il retrouve son identité de créature.

2 des schèmes dualistes

Le premier indice qui nous permet de discerner les prêtres qui s'inscrivent à l'intérieur d'une telle mentalité est la présence de schèmes dualistes. C'est là une constante qui ne comporte pratiquement aucune exception. Au départ, il y a la perception d'une opposition radicale entre le bien et le mal, l'un et l'autre étant plus ou moins conçus comme deux principes antagonistes. Satan peut prendre alors un relief saisissant comme chez ce prêtre qui le voit particulièrement à l'œuvre dans le marxisme, système *intrinséquemment pervers* et *personnification de l'orgueil de l'homme contre Dieu.* Une telle perception se conjugue avec la représentation d'une séparation entre l'homme et Dieu, séparation qui semble se prolonger, au niveau proprement humain, sous forme d'un triple dualisme : spirituel / temporel, Eglise / monde, autorité / base. Tout le problème consistera à reconstituer l'unité à partir de cette dualité en hiérarchisant les éléments séparés. Le temporel doit être placé sous la tutelle du spirituel, la base doit obéir à l'autorité ou, à la limite, participer à son pouvoir et l'Eglise doit opérer une transformation du monde « *en éclairant ses démarches et en orientant ses projets* ». « *Il y a dans l'Eglise une composante politique qui se rejoint à deux niveaux :*

1) *L'Eglise influence le politique en moralisant les hommes, les princes, les peuples chrétiens, en leur proposant la foi et en imposant à celle-ci une notion propre de l'homme, de la justice, de la paix.*

2) *L'action de l'Eglise procède d'un principe transcendant et vise une fin eschatologique, mais elle interfère avec l'histoire, s'inscrit en elle, et s'y trouve affrontée à la politique des nations. Il en résulte une réaction de l'Eglise qui se peut appeler la politique de l'Eglise envers les nations et leurs gouvernements, de nature évolutive, comme toute politique. Elle n'entre pas pour autant comme partie prenante de la politique universelle. Donc, pas de rôle politique proprement dit, mais* influence sur *le politique, en orientant ses démarches et en éclairant ses projets* » (interview d'un prêtre).

3 un sens très fort de l'église

Une seconde caractéristique apparaît également avec un relief très marqué dans la frange autoritaire, à savoir une forte valorisation de l'Eglise. Le prêtre se présente essentiellement comme un homme de l'Eglise. Mais l'Eglise est ici entendue en un sens restrictif qui s'exprime d'une part sous la forme de l'Eglise hiérarchique (pape, évèques, prêtres, laïcs) et d'autre part sous les traits de l'Eglise-Mère engendrant ses enfants à la vie du Royaume et leur assurant la sécurité face aux dangers du monde. De ce fait, l'institution tend à absorber toute la réalité ecclésiale et, à la limite, toute la réalité chrétienne ; la pratique cultuelle en vient à se présenter comme le critère essentiel de l'appartenance à l'Eglise et de la foi ; l'attitude normative du croyant devient celle de la dépendance. La double insistance sur l'Eglise hiérarchique et sur l'Eglise-Mère, en mettant en même temps l'accent sur l'insécurité dont il faut se protéger et sur l'autorité comme organe de régulation du groupe, détermine les conditions les plus favorables au développement de l'orthodoxie religieuse.

4 la séparation du monde

Essentiellement homme d'Eglise, comme nous l'avons dit, le prêtre adopte par rapport au monde une certaine attitude de *séparation*. Non seulement il ne remet pas en cause le statut qui, jusqu'ici, l'a très nettement distingué des autres hommes, mais il le justifie. « *Le prêtre qui a accepté un appel particulier du Christ doit d'une certaine manière laisser ses filets.* » « *Le Christ s'est distingué des autres hommes dans sa vie publique.* » Le travail professionnel ne l'attire pas. « *Le prêtre doit mettre son temps et ses forces au service ministériel et caritatif de la fraction du peuple de Dieu à lui confiée.* » A la rigueur, « *il peut être admissible qu'un prêtre assure, moyennant rétribution, des services discrets, pour obtenir le minimum vital... Un curé de campagne peut avoir une compétence particulière pour tailler arbres et ceps. Un curé de banlieue peut bricoler les moteurs ou les postes de T.S.F. S'il est capable de tenir une chaire de professeur et s'il en a les moyens, c'est tant mieux* ». L'engagement politique et *a fortiori* l'inscription à un parti sont incompatibles avec le ministère sacerdotal. « *Un prêtre et l'Eglise n'ont pas à être partisans. On est prêtre pour tous.* » En fait ce retrait par rapport à l'engagement politique se trouve toujours lié à des options de droite (ou centre droit) qui se manifestent, au moment des élections, par le choix d'un candidat *U.D.R.*, d'un membre de *Progrès et Démocratie* ou du *Centre Démocrate.* Il existe d'ailleurs une homogénéité entre l'attitude du prêtre qui, ne voulant pas

faire de politique, s'en remet à des représentants élus et une certaine idéologie de droite pour laquelle la politique est avant tout l'affaire du pouvoir en place ; l'acte politique essentiel du citoyen consiste alors à mettre un bulletin de vote dans l'urne. Mais le plus significatif, dans le mouvement de séparation du monde, est l'importance que revêt le célibat du prêtre. En aucun cas, on ne discerne une réelle remise en cause de la situation actuelle. Le célibat représente une pièce maîtresse parce qu'il apparaît comme le lieu d'un engagement radical, la consécration d'une rupture avec le monde, qui serait en même temps conversion au Royaume. « *Même Jean XXIII avait exclu toute discussion à ce sujet. Nous avons signé un engagement écrit-définitif. La remise en question ne me concerne pas.* » « *Je pense que c'est dans le célibat que le prêtre peut accomplir au mieux la mission qu'il a acceptée.* » « *Ma position est d'abord mystique : le prêtre continuateur du Christ doit être autant que possible comme le Christ. Elle est ensuite pastorale : le prêtre est plus et mieux prêtre quand il n'est pas divisé.* »

Il est bien certain que remettre en cause la loi du célibat (sans remettre pour autant en cause le célibat comme option possible de la vie chrétienne et sacerdotale), c'est porter atteinte assez fortement à toute une conception traditionnelle du prêtre. Le célibat en effet *symbolisait* efficacement cette identité du prêtre, comme *être mis à part, retiré du monde,* pour exercer dans l'Eglise un *pouvoir sacramentel* (*sacré*). On ne peut donc être étonné du raidissement que nous constatons ici, raidissement qui traduit l'angoisse d'hommes directement atteints dans l'image qu'ils s'étaient faites d'eux-mêmes et donc aussi dans leur identité.

Ajoutons, en ce qui concerne cette situation de retrait du prêtre par rapport au monde, qu'elle conditionne assez fortement la conception du ministère. La mission du prêtre apparaît comme essentiellement spirituelle, au sens où le spirituel peut être distingué du temporel. Il s'agit, avant tout, de reproduire, en ce monde-ci, les lois et la configuration de l'autre monde, de provoquer à l'imitation du Christ, et de reconstituer l'unité détruite par le péché, unité non-conflictuelle bien sûr, notamment par une pratique *cultuelle* et *sacramentelle.*

5 une spiritualité de vie religieuse

Les caractéristiques fondamentales que nous venons de faire apparaître, schèmes dualistes, très forte valorisation de l'Eglise, séparation du monde, déterminent un type de spiritualité parfaitement reconnaissable, structuré selon trois valeurs essentielles qui l'apparentent étrangement à la vie reli-

gieuse (que nous ne remettons pas en cause ici) : la *consécration à Dieu,* l'*obéissance aux autorités* et la *disponibilité* à tous. La consécration à Dieu est la motivation la plus décisive lorsqu'il s'agit de justifier le statut et le célibat du prêtre ; elle implique une mise à part, un retrait du monde, pour manifester visiblement le lien retrouvé avec Dieu. Elle s'inscrit dans le contexte du dualisme spirituel / temporel, Eglise / monde, qu'elle tend par ailleurs à renforcer. De son côté, l'obéissance aux autorités se trouve mise en valeur par la conception hiérarchique de l'Eglise, qui introduit, dans les relations des fidèles, un système de dépendances. Celles-ci conditionnent, dans l'esprit du prêtre, cette nécessaire Dépendance du chrétien par rapport à une Mère qui l'engendre à la vie de la Foi. Enfin, la disponibilité à tous est un thème qui revient constamment pour signifier en même temps le don total de son temps et de son énergie et le souci de n'exclure personne (le prêtre, homme de tous). C'est cette disponibilité qui est invoquée, presque chaque fois, comme raison essentielle, pour s'opposer au travail professionnel et à l'engagement politique du prêtre.

6 des structures mentales très idéologiques

Si nous poursuivons maintenant notre investigation au niveau des structures mentales, nous voyons se dégager une assez parfaite cohérence avec ce qui a été dit jusqu'ici. Le prêtre de la frange autoritaire, lorsqu'il est amené à réfléchir, fait intervenir une logique que l'on peut ressaisir à partir d'un certain nombre de concepts. Le concept le plus essentiel semble être celui d'*unité,* ce qui n'est d'aileurs pas contradictoire avec les schèmes dualistes que nous avons rencontrés précédemment. Il y a une tendance à vouloir tout repenser dans l'unité, unité simple qui exclut la diversité et les contradictions. Tout doit être expliqué à partir d'un Principe unique, dont il faut saisir la trace à travers un certain nombre de médiations. On va du même au même, stérilisant ainsi la recherche parce qu'on se donne, au départ, ce qui devrait être au terme de la connaissance. Le second concept, très lié au premier, est celui de *hiérarchie.* La hiérarchie est précisément ce qui va permettre de ressaisir le principe unique au sein d'une réalité apparemment diversifiée ; elle est une structure fondamentale du monde à connaître, l'ordre qui régit l'infiniment grand et l'infiniment petit. Assez proche, mais moins statique, la notion de *matrice* veut rendre compte de la transmission de la vie, du mouvement par lesquels les êtres donnent naissance à d'autres êtres et plus généralement du dynamisme de l'action. Cette notion s'applique surtout à l'institution, qui doit assurer la continuité, la pérennité d'un groupe ou d'une société donnée.

Selon ce mode de pensée, l'action ne peut avoir de sens réel et par là-même d'efficacité que dans la mesure où elle passe par l'institution. Un autre terme, celui de *reproduction* précise encore l'optique d'une telle mentalité ; l'essentiel est de reproduire l'ordre qui vient d'en haut, l'Ordre tout court, les structures qui assurent au groupe son bon fonctionnement et les conditions d'existence qui lui permettent de se perpétuer, en un mot de donner la possibilité à une société de se reproduire elle-même. Là encore, dans son interprétation du réel, la pensée se situe toujours dans l'identique, elle exclut toute nouveauté, toute créativité, préoccupée qu'elle est de retrouver le lien de la réalité à son (ou ses) principe (s), le lien de ce qui est à ce qui a été.

Sans le rechercher *a priori,* nous avons fait apparaître, dans le type que nous venons d'analyser, un modèle assez épuré de structure idéologique aussi bien au plan des attitudes qu'à celui de la pensée. Nous allons maintenant progresser quelque peu dans notre recherche, en abordant le second type, celui qui regroupe une bonne partie des prêtres aujourd'hui, marqués par l'esprit de conciliation et de participation.

II

une mentalité conciliatrice et participationniste

En fait les structures qui caractérisent une telle mentalité sont assez semblables à celles de la tendance précédente. Mais une ouverture s'est faite, la tolérance s'est développée, l'introversion ecclésiale a cédé en partie le terrain à un regard plus attentif au monde et en particulier aux plus pauvres. On a l'impression que les structures anciennes ont donné ici leur maximum, si bien que l'on se trouve en face d'une double interrogation : la nouvelle forme que prend la mentalité sacerdotale ne contribue-t-elle pas à maintenir, en les camouflant, les structures idéologiques d'un système autoritaire ? La crise actuelle du clergé ne révèle-t-elle pas que les aspirations nouvelles d'un certain nombre de prêtres ne peuvent plus s'exprimer à travers de telles structures ?

1 l'ambiguïté de la conciliation et de la participation

Il semble évident que la mentalité ici reste marquée, de manière plus ou moins inconsciente, par la peur du désordre, l'angoisse en face de la mort et le repli devant toute forme de violence. Désordre, violence et mort restent des situations-limites que le prêtre se refuse encore à assumer,

ou plutôt il s'inscrit dans un univers social, il adopte une vision du monde, qui essaient sans cesse d'y échapper, en cherchant des refuges et en s'installant dans la stabilité et la sécurité. Mais il est inutile de revenir sur des points que nous avons déjà eu l'occasion de développer.

Ce qui est nouveau, c'est une certaine souplesse qui se traduit essentiellement par deux attitudes, la conciliation et la participation. La conciliation pousse au dialogue, à la reconnaissance d'autrui. Elle reste une attitude ambiguë ; positive en tant qu'ouverture, elle devient contestable lorsqu'elle esquive les vrais problèmes qui divisent, se refuse *a priori* à toute forme de conflit, au nom de la réconciliation évangélique. Elle peut développer un œcuménisme lénifiant et sentimental, justifier un pluralisme, qui est souvent refus des différences et des divergences. Inconsciemment, l'esprit de conciliation se nourrit de la peur du désordre et de la violence ; il est souvent la solution timorée à un problème réel : la reconnaissance d'autrui qui me remet moi-même en question. Il a tendance à éviter la remise en question. Et, comme dans la conjoncture actuelle, la remise en question par autrui est le signe d'une crise qui invite au changement, l'esprit de conciliation risque toujours d'être un bon moyen de camoufler la crise et d'esquiver le changement. En somme il pourrait être une manière subtile de se protéger, d'assurer sa propre sécurité. Quant à la participation, elle obéit manifestement au schéma autoritaire qui voit la source du pouvoir dans l'autorité. Par la grâce de l'autorité, l'inférieur participe au pouvoir de supérieur, à un pouvoir qui ne lui appartient pas vraiment. Là encore la participation est une fausse solution à une programme réel : la nécessité de démocratiser le pouvoir parce que le changement auquel nous sommes appelés ne pourra se réaliser que si le pouvoir renoue avec ses propres sources, c'est-à-dire avec la base. Dans les circonstances présentes, il ne s'agit donc pas de faire participer la base au pouvoir du sommet, mais de lui redonner le pouvoir (l'initiative) qui lui avait été ravi. Avec la participation, le mouvement se fait donc en sens inverse parce que l'autorité se protège, sans toujours s'en rendre compte, et que chacun s'efforce encore de penser le changement dans un système qui le refuse.

2 une ouverture sans véritable changement

Comme on peut s'y attendre la mentalité conciliatrice et participationniste n'échappe pas aux schèmes dualistes qui caractérisaient très nettement la frange autoritaire. Le spirituel continue à être pensé par opposition au temporel, l'Eglise est perçue comme différente du monde sans que

soit pensée la dialectique qui les distingue et les unit l'une à l'autre, l'autorité et la base restent deux entités séparées, que l'on essaie bien de relier, mais sans que la nature du pouvoir soit clarifiée. Il faut reconnaître maintenant que les formes que prend le schème dualiste accusent un relief moins prononcé que dans la tendance précédente. Cela tient en partie au rôle plus important joué par l'Esprit dans les différentes représentations religieuses, rôle qui tend à valoriser la dimension existentielle du vivre chrétien et à favoriser, par le fait même, un mode de rapport que l'on qualifie par le terme de *présence* : le chrétien ou l'Eglise sont *présents* au monde, etc.

Comme dans le premier type également, le sens de l'Eglise est très affirmé. Celle-ci est une référence constante dans les discours du prêtre. Elle se présente toujours sous la forme hiérarchique, mais, comme nous l'avons souligné, le système hiérarchique se conjugue avec la participation. Le prêtre participe au pouvoir de l'évêque et à sa mission.

De même le laïc (mandaté et envoyé par l'évêque) participe au pouvoir et à la mission du prêtre. Un dynamisme se manifeste qui n'existait pas antérieurement. Des responsabilités sont prises, qui ne sont pas la simple reproduction des ordres venant d'en haut. Mais ce dynamisme obéit toujours à la même logique, selon un mouvement qui va du haut vers le bas, du sommet vers la base. Le laïc n'agit pas de sa propre initiative, il agit par délégation de pouvoir. Assez caractéristique également est l'importance que revêt le terme de *mission,* très lié à celui de participation, dans la mesure où le laïc, par exemple, participe à la mission du prêtre et de l'évêque. On ne se réfère pas immédiatement aux peuples païens de l'extérieur ; on vise avant tout cette masse non évangélisée que l'on côtoie quotidiennement. L'exercice du sacerdoce est alors conçu comme mission et peut s'analyser à travers la démarche suivante : 1) *aller vers* (le prêtre est envoyé vers ceux qui sont loin de l'Eglise) ; 2) *être présent à* (être présent soi-même ou par l'intermédiaire de laïcs militants dans le milieu à évangéliser) ; 3) *annoncer l'Evangile ;* 4) *rassembler* (constituer une communauté) ; 5) *consacrer* (faire du monde le sacrement du Christ, c'est-à-dire faire le monde-Eglise). Il est bien certain que tout prêtre n'accomplit pas l'ensemble d'une telle démarche ; il accentuera le plus souvent l'un ou l'autre aspect. Mais c'est dans une représentation globale de ce type qu'il situe sa propre action et qu'il puise des motivations dynamisantes. Nous sommes ici en face d'une vision chrétienne très ecclésiocentrique. L'Eglise envoie et elle est envoyée pour transmettre la foi et

rassembler en elle tous les croyants. C'est à nouveau le schème de l'Eglise-Mère qui réapparaît : l'Eglise engendre les hommes à la vie du Royaume et les nourrit de la Parole et des sacrements. L'horizon s'est considérablement élargi ; à la fermeture provoquée par l'insécurité a fait place un large mouvement *d'extraversion.* Le mode de représentation, cependant, reste fondamentalement le même, entraînant un recentrement de la vie chrétienne sur l'institution et une attitude de dépendance exagérée à son égard. La reprise chrétienne de l'engagement humain, dans toute sa diversité, se fait difficilement au sein d'une telle optique.

Cela apparaît de manière très évidente lorsque nous examinons la façon dont le prêtre se situe par rapport au monde. Pour qualifier ce mode de rapport, nous dirons qu'il s'agit d'une *ouverture non engagée.* Le statut actuel n'est pas réellement remis en cause. A la limite le travail professionnel peut être justifié par la mission, mais il reste une concession qu'il ne faut surtout pas généraliser. Une très forte résistance à l'engagement politique se manifeste assez généralement parce qu'il nuit à la disponibilité. Et pourtant on remarque une sympathie grandissante pour les partis de gauche non-communistes ; un clivage s'est produit par rapport à la première tendance, qui conduit souvent les prêtres à voter P.S.U. ou parti socialiste. Enfin, si l'on envisage sans effroi la possibilité de prêtres mariés, on continue à privilégier fortement le célibat. La règle reste donc à la séparation du monde, séparation aménagée à la mesure des possibilités qu'offre un système inchangé à l'intérieur duquel on persiste à se situer.

3 une spiritualité de la présence

Par contre les valeurs qui structurent la spiritualité se sont quelque peu transformées. La *disponibilité* reste une référence importante, alimentée par l'image du prêtre, homme de tous. Mais c'est l'aptitude à la *conciliation* qui devient ici la dominante, motivant l'ouverture constante que nous avons repérée à différents niveaux, ouverture qui reste ambiguë, parce qu'elle exclut trop systématiquement toute prise de position, tout engagement, susceptibles d'engendrer le moindre conflit. Elle se double d'une autre valeur qui la fonde en quelque sorte, et que l'on pourrait appeler l'*être-avec.* Il faut *être-avec* les hommes, *être-avec* les ouvriers, *être-avec* les immigrés, *être-avec* les petits, etc. Dieu lui-même peut être défini comme *Etre-avec.* Et à travers une telle définition, c'est surtout à l'Esprit qu'on se réfère, référence il est vrai, qui est loin d'être toujours explicite. Un dernier aspect assez fondamental de ce type de spiritualité est

le *souci des pauvres,* qui pourrait réactiver un certain messianisme évangélique, si le pauvre ne recouvrait pas souvent une donnée fort abstraite. En effet il n'est presque jamais réellement reconnu dans la réalité quotidienne, si ce n'est à travers des discours qui n'engagent personne, ou alors celui qui est privilégié n'est pas à la mesure du vrai problème de la pauvreté aujourd'hui.

4 des structures mentales encore idéologiques

Nous avons jusqu'ici repéré des constantes, une manière d'être et de sentir, un type de réactions, qui vont nous permettre de ressaisir plus facilement les structures mentales qui déterminent une façon commune d'appréhender intellectuellement la réalité. Ces structures mentales sont assez étroitement apparentées aux précédentes. C'est pourquoi nous les qualifierons d'abord par le terme de *hiérarchisation.* Toute compréhension de la réalité commence par une mise en ordre (hiérarchique). Le rapport de la réalité inférieure à la réalité supérieure peut être alors défini par le concept de *sacramentalisation.* La réalité inférieure apparaît comme le sacrement de la réalité supérieure (sacrement étant d'abord entendu au sens profane), c'est-à-dire comme son expression, son symbole. C'est d'elle qu'elle tient sa signification profonde. Dynamiquement, elle ne peut avoir de sens qu'en se convertissant à (en se tournant vers) la réalité supérieure. L'action elle-même est interprétée en terme de *participation* ; l'inférieur participe au pouvoir du supérieur. Comme nous le voyons, la vision proprement hiérarchique est assouplie, précisée, enrichie, elle n'est pas rejetée. Mais comme elle s'avère impuissante à intégrer la contradiction, qui est pourtant une donnée constante de la réalité, elle fait place à la *conciliation* (terme que nous avons déjà rencontré plusieurs fois). Au plan intellectuel, la conciliation est un certain refus de rationaliser, un parti pris d'ouverture dans l'incompréhension, l'expression d'une incapacité à penser dialectiquement. L'attitude conciliatrice de la pensée est ici la limite avouée et pourtant non reconnue d'une vision hiérarchisante du monde.

Nous ne sommes manifestement pas sortis des structures idéologiques que nous avons repérées dans la première tendance. Tout se passe comme si nous assistions à un effort assez considérable d'adaptation à la réalité présente, mais sans que s'opèrent les transformations nécessaires d'une mentalité qui reste encore de type autoritaire. Mais peut-être ces transformations apparaissent-elles dans le troisième type marqué par l'aspect critique.

III

une mentalité de type critique

C'est en partie sous l'effet de la crise actuelle que s'est développée cette nouvelle forme de mentalité. Elle a trouvé, quelques fois, dans des courants de gauche, une formulation encore incertaine. Elle est en recherche, dans un équilibre instable, consciente de la nécessité de transformations radicales, mais sans être capable, la plupart du temps, de se fixer sur des objectifs précis qui amorceraient une démarche constructive pour un avenir nouveau. On peut arriver cependant à en déterminer les axes principaux autour desquels elle commence à se structurer.

1 une nouvelle organisation des représentations

On remarque au point de départ une nouvelle organisation des représentations. Un renversement s'est opéré par rapport aux tendances précédentes. Face à un univers hiérarchisé, nous voyons se manifester un *primat de la base sur le sommet.* C'est sur les laïcs, sur le peuple chrétien que se porte essentiellement l'intérêt. L'avenir n'est plus conçu en fonction de directives qui viendraient de la hiérarchie, mais à partir d'initiatives qui peuvent être prises par des groupes de base, qu'il ne faut pas nécessairement confondre avec des communautés de base elles-mêmes. On pense plus ou moins explicitement que les forces créatrices susceptibles de remodeler le visage de l'Eglise comme celui de la société ne peuvent venir que du peuple (chrétien). D'autre part la vision dualiste du monde s'estompe pour faire place à la représentation d'un ensemble diversifié ; en même temps qu'un primat de la base sur le sommet se dégage un *primat de la totalité sur le particulier,* qui intègre les contradictions. Il ne s'agit plus de chercher l'ordre qui permettait d'unifier spirituel et temporel, Eglise et monde ; ceux-ci constituent au point de départ une totalité existentielle qu'il faut penser dialectiquement. Enfin, un troisième aspect important du renversement qui s'est opéré peut être défini par le *primat de la pratique sur la théorie.* Cela ne signifie pas que l'engagement de type professionnel ou politique l'emporte sur la réflexion, ou que la pratique pastorale doit être privilégiée par rapport à la théologie, cela veut dire très précisément que la réflexion elle-même doit être une pratique, c'est-à-dire être facteur de changement, être créarice du monde nouveau qui cherche à naître, ce qui suppose d'ailleurs qu'il n'y ait pas de fossé, de rupture, entre celui qui pense et celui qui agit. Au terme, celui qui agit doit

pouvoir faire émerger son action (créatrice) au niveau de la pensée. C'est avant tout la revendication d'une créativité de l'intelligence aux dépens d'une pensée reproductrice qui ne vise qu'à intégrer le nouveau dans un ordre déjà structuré de la connaissance, ou à fonctionner comme le pur miroir d'une réalité qui lui serait extérieure. Il faut reconnaître qu'il y a, à ce niveau, une cohésion qui est loin d'être parfaite. La valorisation exagérée de la pratique porte assez souvent à un désintérêt de la réflexion. A l'opposé, la théorie marquée par un esprit hypercritique tend à absorber la pratique elle-même.

Parallèlement à ces trois axes nouveaux qui déterminent un renversement dans l'ordre des représentations, on note une sorte d'*antériorité du monde sur l'Eglise* (ou de l'homme sur le chrétien) ; de ce fait l'importance de l'Eglise se trouve relativisée dans la dynamique du salut, la vision chrétienne devient moins ecclésiocentrique. Enfin il faut signaler aussi le *primat de l'Evangile sur l'Eglise institutionalisée* qui alimente un certain prophétisme et le *primat du pauvre sur l'homme nanti* qui est souvent à l'origine d'une forme de messianisme évangélique.

2 une vision du monde qui fait place à la critique et aux conflits

Alors que la vision hiérarchisée du monde était liée à la peur du désordre, la nouvelle vision qui s'esquisse ici évacue cette peur et s'organise sur une nouvelle prise de conscience : le désordre et la violence assumés par l'homme sont à la source de la transformation créatrice du monde (société ou Eglise). Désordre (rupture de l'ordre) et violence peuvent être le signe de contradictions réelles à dépasser et, maîtrisés, ils sont susceptibles de fournir l'énergie nécessaire aux changements à opérer. L'histoire ne peut plus être la reproduction de ce qui a toujours été, reproduction garantie par la sacralisation de l'ordre existant ; elle est perpétuelle transformation, et la crise qui introduit le désordre et force les oppositions est appel à un effort créateur. Il n'est donc pas étonnant que cette nouvelle mentalité se développe, pour une part au moins, sous l'effet de la crise actuelle du clergé. C'est ainsi qu'on voit se développer l'esprit *critique,* qui refuse la situation actuelle comme situation d'avenir, les directives de l'autorité comme normes toujours valables pour l'action, la présentation de la foi, comme formulation définitive de ce qu'il faut croire, etc. La critique traduit au plan de la pensée la contradiction inhérente à la réalité. En même temps les *conflits* ne sont plus vécus comme contraires à la charité. Toujours susceptibles de dégénérer en luttes d'influence animées par la volonté de dominer, ils peuvent être une forme de dialogue lorsqu'ils sont con-

jugués avec le respect d'autrui. Très fréquents dans les rapports avec l'autorité (évêque surtout), ils existent aussi au sein des équipes de prêtres et dans les relations avec les laïcs. Ils arrivent à prendre, mais assez rarement, des formes collectives.

La prise de conscience de transformations importantes à opérer va s'exprimer assez généralement par une triple revendication : déhiérarchisation, décléricalisation et débureaucratisation. La structure hiérarchique doit être abandonnée pour une forme démocratique. Le prêtre ne peut plus rester cet être à part qui mesure son pouvoir à la distance qu'il maintient par rapport à la base. Une administration diocésaine qui déréalise les problèmes en leur donnant une forme juridique et accapare à son profit un pouvoir de décision qui ne lui appartient pas n'est plus acceptée.

3 un plus grand enracinement dans le monde

Pour être lui-même en harmonie avec ce qu'il réclame, le prêtre souhaite *un plus grand enracinement dans le monde.* Le statut actuel est globalement refusé, parce qu'il sépare des hommes et justifie un pouvoir irrecevable et aliénant pour les laïcs. Souvent le travail professionnel est envisagé ; toujours il est exigé comme une possibilité, et à la limite comme un droit inaliénable parce qu'il fait partie de la condition de l'homme. Mais ceux qui ont réellement un travail profane, sont loin de constituer la majorité à l'intérieur de ce groupe à mentalité critique... Ici, la conscience politique est très développée. Elle pousse toujours à des prises de position à gauche (souvent de type P.S.U., quelques fois gauchistes), qui n'excluent pas, comme la tendance précédente, le parti communiste. L'engagement militant apparaît normal ; il est pourtant loin d'être toujours réalisé. L'inscription aux partis n'est jamais exclue, mais elle demeure encore très rare. Pour certains, la forme la plus vraie et la plus efficace d'engagement politique pour le prêtre passe par la libération de l'Eglise, c'est-à-dire par une lutte pour supprimer sa connivence avec les formes politiques de droite et plus fondamentalement peut-être par une action en vue d'opérer la triple désaliénation dont nous parlions plus haut, à savoir la déhiérarchisation, la décléricalisation et la débureaucratisation. Plus significative encore, parce qu'elle atteint un domaine fortement sacralisé, est la position à l'égard du célibat sacerdotal. Elle est nette et sans ambiguïté ; la solution actuelle est mauvaise, il faut laisser « *la liberté de choix dans l'état de vie* ». « *Pour les autres,* nous avoue l'un des prêtres interrogés, *je suis brimé. En ce qui me concerne, on n'a pas respecté ma liberté en m'obligeant à un choix artificiel.* »

Dans une telle perspective, l'idéal sacerdotal apparaît en même temps comme *annonce de l'Evangile aux pauvres* doublé d'une pratique qui traduise la réalité de ce qui est annoncé et qui devrait s'exprimer par un *engagement en vue de la libération des opprimés.* C'est à cette condition que l'Evangile peut retrouver la force d'une Parole subversive ; il découvre ici un terrain susceptible de développer l'esprit *prophétique* et de rendre possible une certaine forme de messianisme chrétien. Le risque néanmoins est toujours présent, et il n'est pas irréel, de conduire à une sécularisation totale, qui abandonne toutes références évangéliques, parce qu'elles deviennent inutiles au sein d'un engagement de type politique. On remarque en effet, quelques fois, un transfert de l'absolu de l'Evangile sur l'analyse marxiste par exemple. Un tel transfert semble alors résulter d'une sacralisation indue de l'Evangile qui pousse au départ à le considérer comme le miroir révélateur de la réalité (dans sa signification profonde) et de l'action à entreprendre. L'expérience finit par montrer, dans certains cas, que l'analyse marxiste est plus judicieuse et plus efficace, si bien qu'on assiste à un déplacement de la *sacralisation* elle-même, qui est l'un des signes importants d'une mentalité idéologique. Dans ce cas, sécularisation et idéologie se renforcent réciproquement.

4 une spiritualité de la libération

Une analyse, à un niveau plus profond, nous fait découvrir une structure de l'être chrétien assez originale par rapport à celle qui se manifeste dans les deux types précédents. L'accent principal est mis sur la *liberté évangélique ;* l'Evangile devient une Bonne Nouvelle de *libération* pour les hommes et ouvre ainsi l'espace le plus large à l'engagement humain. D'emblée la vie se trouve orientée vers une transformation de ce monde, vers un amour des hommes conçu comme un combat pour leur libération, amour à l'intérieur duquel Dieu peut se révéler dans toute sa gratuité. Une autre constante est l'importance accordée au *partage* et à la *communion,* qui sont le signe de la présence du Christ au milieu des hommes, de la réconciliation opérée par son Esprit. Enfin, comme dans la tendance conciliatrice - participationniste, nous retrouvons le *souci des pauvres.* Il acquiert cependant ici une forme plus engagée. Le pauvre a une connotation moins abstraite et moins spirituelle ; il prend le visage concret de l'opprimé de la société actuelle.

5 des structures mentales encore mal définies

S'il est relativement facile de découvrir les dimensions de l'être chrétien, parce qu'elles sont relativement homogènes, il est plus difficile de faire

apparaître les structures mentales, parce qu'elles ne sont pas encore bien définies. Nous sommes en face d'une mentalité qui se cherche, comme nous le disions précédemment. Le modèle central, quelques fois réalisé, peut être caractérisé par les trois termes : *critique, pratique, dialectique.* L'aspect *critique* est le plus courant, c'est celui que nous retrouvons dans tous les cas. Il introduit une distance dans la manière d'appréhender la réalité, il sensibilise aux contradictions toujours susceptibles d'être camouflées, il exprime la crise de l'individu lui-même. Par *pratique,* nous voulons indiquer cette aptitude à percevoir que l'intelligence, elle seule, ne peut comprendre la réalité, parce que la réalité se révèle dans une perpétuelle nouveauté au sein de l'action (créatrice) ; toute rupture entre réflexion et action conduit la pensée au fixisme et à la stérilité. Réflexion et action sont deux dimensions inséparables de l'existence humaine qui se valorisent l'une l'autre. L'insistance sur la pratique est aussi une manière de signifier, comme nous l'avons déjà exprimé, que la pensée en tant que telle est aussi une pratique, c'est-à-dire qu'elle doit être à son niveau proprement créatrice et non pas simplement une traduction conceptuelle de la réalité. De son côté, le terme *dialectique* manifeste le nécessaire mouvement de l'esprit pour saisir les relations qui lient, opposent et transforment les composantes de la réalité à tous les niveaux ; la relation entre critique et pratique est ainsi comprise comme relation dialectique.

Les structures mentales que nous venons de présenter expriment un *type idéal,* au sens sociologique du terme. Dans la réalité, nous découvrons d'autres aspects qui le complexifient, le déforment ou lui assurent un supplément de souplesse. L'équilibre est difficilement tenu. Chez le prêtre à orientation gauchiste, il arrive que la critique soit hypertrophiée, ce qui risque toujours de condamner à la stérilité, parce qu'à elle seule la critique ne peut engendrer un monde nouveau. D'autres fois, notamment chez des aumôniers d'Action Catholique, c'est l'aspect pratique qui prend un relief exagéré au point que la pensée appauvrie tourne à l'intérieur d'elle-même sans se régénérer. Il arrive aussi qu'une pensée soit critique dans le domaine social et politique et qu'elle cède à l'orthodoxie à l'intérieur de l'Eglise, s'appuyant ici sur une doctrine régulée par la hiérarchie ou par les têtes pensantes du mouvement, et qu'elle ne remet jamais en cause. C'est là encore un phénomène perceptible chez des aumôniers d'Action Catholique. De plus, dans de nombreux cas, surtout lorsqu'il s'agit de prêtres soucieux d'enracinement dans le monde, mais non engagés réellement soit dans un travail professionnel, soit

dans l'action politique, on discerne la tentation de récupérer par le discours ce que devrait livrer l'expérience de l'action ; on cherche des miroirs révélateurs de la réalité qui échappe soit dans l'Evangile, soit dans une analyse marxiste stéréotypée, on utilise des grilles sommaires établies une fois pour toutes, etc. La connaissance s'établit dans une relation de type spéculaire, ce qui l'enferme dans l'idéologie. Cependant les défauts ou déformations des structures mentales que l'on rencontre à l'intérieur du type critique sont compensés très souvent par une dimension *utopique*, qui, dans la situation de crise actuelle, ouvre le champ des possibles et suscite un effort d'imagination en vue d'envisager un nouvel avenir pour le prêtre et pour l'Eglise en général.

Jusqu'ici nous avons fait un certain constat, exprimant les différentes mentalités que l'on peut rencontrer dans le clergé actuel. Il faudrait aller plus loin et porter un diagnostic, de manière à discerner quelles sont, dans ces mentalités que nous avons rencontrées, les forces créatrices susceptibles d'engendrer un avenir nouveau. Dans la mesure où nous sommes en crise, il est évident que toute mentalité idéologique est un handicap pour apporter une solution. En effet, une mentalité idéologique vise toujours à construire le neuf à partir de l'ancien, à récupérer en le stérilisant tout ce qui pourrait être facteur de renouvellement, à reproduire ce qui a toujours été, à assurer la permanence d'un ordre implicitement ou explicitement sacralisé. Nous avons remarqué comment une bonne partie du clergé est en fait prisonnière d'une mentalité de type *autoritaire*. Un effort immense est fait depuis quelques années pour sortir d'une situation bloquée, notamment par un assouplissement des structures plus ou moins idéologiques qui conditionnent inconsciemment le prêtre, en mettant l'accent sur la participation et l'esprit de conciliation. Parce qu'il ne remet pas en cause le fond même de la mentalité sacerdotale, cet effort n'aboutit qu'à l'adaptation là où il faudrait des créations nouvelles. C'est pourquoi nous pensons qu'aujourd'hui c'est la mentalité critique avec ce qu'elle recouvre qu'il faudrait favoriser parce qu'elle laisse place à un renouvellement créateur. Il est vrai que, dans la réalité, elle conserve des traces idéologiques tenaces qui peuvent provoquer de nouveaux blocages, orienter dans des voies sans issue. Mais ses axes principaux qui s'expriment, dans la spiritualité, par la *liberté* (*libération*) *évangélique*, le *partage* (*communion*) et le *souci des pauvres*, et, dans les structures mentales, par les dimensions *critique, pratique, dialectique et utopique*, pourraient conditionner de manière féconde les changements nécessaires qui sont à opérer.

Cela suppose et détermine évidemment une nouvelle manière de vivre le sacerdoce et devrait donner naissance à un nouveau type de prêtre. Ce qui est dit pour les prêtres vaut équivalemment pour les chrétiens (en grande partie du moins) s'ils veulent redonner un dynamisme à leur foi. La crise des prêtres n'est qu'un des aspects de la crise de l'Eglise à laquelle nous devons tous faire face. Et la crise de l'Eglise exprime à son niveau une crise de la société ; non seulement tout chrétien mais tout homme est appelé à sortir d'une mentalité idéologique qui l'enferme et le rive à un ordre qui l'aliène.

étienne duval

foi chrétienne et théorie de la connaissance

Il est nécessaire de prendre conscience des instruments de connaissance et, plus généralement, de la théorie de la connaissance mise en œuvre aujourd'hui par le magistère de l'Eglise. Les traits majeurs nous en sont présentés ici. Est-il possible de s'affirmer aujourd'hui chrétien tout en récusant radicalement une telle conception de la connaissance ? C'est là un problème pratique : il jaillit du combat mené par un certain nombre de chrétiens contre le fonctionnement actuel de l'institution ecclésial dans les rapports sociaux, fonctionnement qui fait corps avec une telle théorie de la connaissance. Il faut donc conduire la critique jusqu'au niveau théorique lui-même. La théorie de la connaissance véhiculée par l'Eglise ne produit plus aujourd'hui aucune connaissance du monde et conduit l'Eglise elle-même à se soumettre à l'idéologie dominante. Son refus des médiations scientifiques aboutit simultanément à l'empirisme et au moralisme. Une autre théorie des rapports de la connaissance et du réel est aujourd'hui requise. La présentation qui nous en est faite indique à quel point se trouve modifiée l'interprétation de la conscience religieuse. Dans cette nouvelle perspective, qui nous renvoie pour finir à la pratique, la foi doit fournir la preuve de sa capacité à dire encore quelque chose d'important au cœur des luttes de transformation du monde.

Peut-être faut-il partir de l'idée que le problème de la connaissance n'est pas d'abord un problème « théorique », mais un problème pratique, qui apparaît au cœur même de la vie réelle de l'homme.

C'est ce que constate Gramsci lorsque, refusant de faire de la philosophie une activité « séparée », réservée à des « spécialistes », il dit que « *nous sommes tous philosophes* » : « *Il faut détruire le préjugé très répandu que la philosophie est quelque chose de très difficile par le fait qu'elle est l'activité intellectuelle propre d'une catégorie déterminée de savants spécialistes et de philosophes professionnels et systématiques. Il faut donc démontrer au préalable que tous les hommes sont* philosophes, *en définissant les limites et les caractères de cette* philosophie spontanée, *propre* à tout le monde, *c'est-à-dire de la philosophie qui est contenue :* 1) *dans le langage lui-même, qui est un ensemble de notions et de concepts déterminés et pas seulement de mots grammaticalement*

vides de contenu ; 2) *dans le sens commun et le bon sens ;* 3) *dans la religion populaire, et donc aussi dans tout le système de croyances, superstitions, opinions, façons de voir et d'agir qui se rassemblent dans ce qu'on appelle généralement* folklore »[1].

C'est dire que nous appréhendons, nous comprenons, nous connaissons le réel de façon différente selon le type de philosophie, d'instrument de connaissance que nous avons à notre disposition. Il est donc nécessaire, pour la pratique même, de prendre conscience de nos propres instruments de connaissance du réel, de les critiquer pour les affiner ou les changer, comme on s'aperçoit un jour qu'on est obligé de porter de nouvelles lunettes.

Mais si cette question est obligatoire pour chacun, et pour toute forme de connaissance, ne va-t-elle pas se poser aussi pour la théologie ? Limitons notre champ de travail : lorsque celle-ci nous parle du « monde », de l'homme, de la morale, des rapports humains, lorsqu'elle critique tel comportement social ou telle pratique politique, n'est-elle pas contrainte d'utiliser les moyens de connaissance qui sont à la disposition des hommes à un moment donné ? N'est-il donc pas nécessaire de passer au crible de la critique les instruments dont se sert la réflexion théologique, les théories de la connaissance qu'elle adopte, explicitement ou non ?

Mais à travers cela, n'est-on pas obligé d'élargir le champ d'investigation et de se demander si ce n'est pas la totalité du discours religieux qui doit être alors critiquée ? Selon les moyens de connaissance mis en œuvre, sera-t-il possible de tenir le même langage de foi ?

La question est ancienne : la découverte de nouveaux instruments et la formulation de nouvelles théories de la connaissance ont toujours posé des problèmes à la foi ; du moins le magistère a toujours pensé que cela lui en posait de décisifs : on connaît le sort de Galilée, que ses théories scientifiques n'avaient nullement ébranlé dans sa foi, tandis que la Sainte Inquisition considérait qu'elles constituaient un danger mortel. On constate aujourd'hui qu'il existe, dans le domaine de la société, par exemple, de nouveaux instruments scientifiques de connaissance, — dont le plus cohérent est sans doute le marxisme —, que des chrétiens, parmi beaucoup d'autres, sont amenés à adopter. Or les Saintes Inquisitions de notre temps considèrent que cela est incompatible avec la foi, et il est vrai que cela ne permet plus de concevoir et de vivre la foi dans le monde

1. GRAMSCI, **Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce**, Turin, Einaudi, 1952, p. 3.

de la même façon. Le conflit repose donc, sous cet angle, sur l'usage de systèmes conceptuels totalement différents, de la part des uns et des autres : chacun des discours possède un statut épistémologique qui lui est propre, et cela se traduit par une différence dans la conduite pratique des individus.

I

la théorie de la connaissance véhiculée par l'église

1 les raisons d'un silence épistémologique

Il semble que, dans la période contemporaine, le magistère de l'Eglise soit très peu préoccupé par ce problème de la connaissance, et qu'il s'interroge peu — sinon pas du tout — sur le statut épistémologique de ses propres affirmations, en matière sociale, politique, économique, morale, etc. On trouve bien dans les textes des appels à la compétence technique, à la nécessité de s'informer, d'utiliser les données nouvelles apportées par les sciences humaines ou autres, mais le problème des instruments de connaissance utilisés dans cette élaboration de positions pratiques n'est jamais posé.

Il est probable que ce silence n'est pas dû au hasard, mais qu'il est au contraire explicable par la conception que l'Eglise hiérarchique se fait de son propre rapport à tout processus de connaissance. On peut dire qu'elle ne se pose pas de problème épistémologique parce qu'elle se pense elle-même investie d'une autorité privilégiée en matière de connaissance, en possession d'une sorte de monopole d'accès à la Vérité sur l'homme et le monde, d'où découlent toutes les vérités partielles. Essayons d'expliciter ce premier point.

Sous une forme plus ou moins rigide, plus ou moins « humaniste », le principe de l'autorité de l'Eglise en matière temporelle est rappelé avec constance dans les textes du magistère, de Léon XIII à nos jours. « *Le dépôt de la vérité qui Nous est confié d'En Haut et la très grave obligation qui Nous incombe de promulguer, d'interpréter et de prêcher, en dépit de tout, la loi morale, soumettent également à Notre suprême autorité l'ordre social et l'ordre économique.* »[2] « *La Révélation chrétienne favorise puissamment l'essor de cette communion des personnes*

2. PIE XI, **Quadragesimo Anno** (25 mai 1931).

entre elles ; en même temps elle nous conduit à un intelligence plus pénétrante des lois de la vie sociale, que le Créateur a inscrites dans la nature spirituelle et morale de l'homme. »[3]

2 un monopole en matière de connaissance

La justification théologique de cette affirmation a été solidement établie, et elle continue à sous-tendre la majorité des textes contemporains :

a) *Le Christ Rédempteur et Législateur.* Dieu Créateur a institué la Royauté universelle du Christ sur tous les hommes et sur tout l'homme ; c'est de Lui que dépend donc la loi naturelle inscrite dans le cœur de l'homme : Il a donc institué l'Eglise, continuatrice de la mission du Christ, comme dépositaire, maîtresse et gardienne de cette loi qui exprime la vraie nature de l'homme, et qui est donc le principe de solution de tout problème humain. Cette loi, inscrite dans la nature humaine, peut donc être connue par la raison ; mais, étant aussi une loi transcendante révélée, elle sera connue de façon plus parfaite dans la Révélation. Pour tout ce qui concerne sa vie, l'homme est donc doublement soumis au Christ, de façon directe dans sa vie spirituelle, de façon indirecte dans sa vie temporelle. « *Ainsi l'Eglise parle de la nature de l'homme d'un point de vue absolument original, à partir de la connaissance qu'elle a, par la foi, de la nature humaine dans un Homme-Dieu ; mais, ce faisant, elle parle aussi bien de* droit naturel *et son langage est ainsi intelligible pour tout homme.* »[4]

b) *La loi naturelle.* En quoi consiste donc cette loi naturelle, dont la possession dans la Révélation donne à l'Eglise cette supériorité totale dans la connaissance de l'homme en toutes ses dimensions ? Le droit naturel dont découle le droit positif — comporte des déterminations qui concernent « *des caractéristiques structurelles de la nature humaine et de la société, telles qu'elles apparaissent en quelque situation historique que ce soit et qui s'imposent à toute institution positive déterminée* »[5]. Cela détermine donc les « fondements de l'ordre naturel », famille, propriété, Etat, etc., dont les « formes » peuvent changer dans l'espace et dans le temps.

3. **Gaudium et Spes** (7 décembre 1965), 23, 1 - cf 36, 3 : « La créature sans Créateur s'évanouit... Et même l'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même ». Cf. **passim.**
4. CALVEZ et PERRIN, **Eglise et Société économique**, Paris, Aubier, 1959, p. 56. Nous avons résumé ici le développement des pages 51-56 de cet ouvrage, auquel nous renvoyons pour les références.
5. **Ibid.**, p. 66.

En même temps, ces structures permanentes et immuables se transforment en normes d'action « *dans ce monde historique dont les caractéristiques existentielles et empiriques ne sont jamais d'emblée adéquates aux structures essentielles* » ; il s'agit donc seulement d'adapter les « formes » de chaque situation aux structures inchangées de la nature humaine, au respect de laquelle l'Eglise doit constamment rappeler les hommes [6]. Les sciences humaines n'ont donc pour rôle que de fournir les éléments d'information nécessaires à apprécier les formes nouvelles de chaque situation ; la vérité essentielle de l'homme sera dite au contraire par l'Eglise dans un langage compréhensible aux hommes de chaque époque grâce à cet apport conjoncturel des sciences, « servantes » de la théologie.

Ainsi l'Eglise a, dans la Révélation, une source de connaissance qui lui est propre ; elle connaît par là des choses que la raison ne peut connaître que de façon inférieure et faillible ; le droit naturel n'est pas tiré de la raison, mais de la Révélation, la raison n'étant que « *la source formelle propre du droit naturel* » ; « *Il n'y a qu'une seule source à laquelle l'Eglise puise pour parler avec l'autorité qui lui est propre, c'est la Révélation et la foi* » [7].

La raison, à elle seule, ne peut pas nous dire l'essentiel de l'homme ; elle n'est qu'un moyen inférieur de connaître l'homme ; la vérité parfaite sur la nature de l'homme est détenue par l'Eglise, y compris dans le domaine temporel, social et politique.

3 la forme actuelle du monopole

Cette conception de la connaissance subsiste-t-elle encore dans l'Eglise d'aujourd'hui ? S'il est vrai qu'elle a cessé d'être acceptée par tous les croyants et défendue par tous les théologiens — bien qu'elle soit rarement combattue de façon explicite —, il semble aussi qu'elle continue à sous-tendre les prises de position de la Hiérarchie, et qu'elle y reste dominante.

Elle a été assouplie, « historicisée » de façon plus nette que dans les textes antérieurs à Jean XXIII ; mais elle subsiste dans ce qu'elle a d'essentiel : l'affirmation de cette « identité » de l'homme à travers tous ses efforts de création historique, et de la Révélation de cette identité en Jésus-Christ, qui permet à l'Eglise d'indiquer aux hommes la voie dans laquelle ils doivent construire le monde, s'ils veulent le rendre plus « humain », plus conforme à la nature humaine.

6. **Ibid.**, p. 68-70.
7. **Ibid.**, p. 76 et 75.

Outre les discours de Paul VI, dont c'est une trame fréquente, on peut en trouver deux exemples récents dans la Lettre de la S. Congrégation de l'Education catholique sur « L'enseignement de la philosophie dans les séminaires »[8] et dans le texte du Cardinal Roy, à l'occasion du dixième anniversaire de l'Encyclique *Pacem in terris*[9].

Dans le premier de ces deux textes, l'objet propre de la philosophie est identifié dans les « *valeurs morales et spirituelles* » de caractère « *permanent* », les « *principes métaphysiques fermes et indiscutés* » ; la philosophie transcende « *les aspects purement extérieurs et partiels des phénomènes, s'applique à la réalité entière pour tâcher de la comprendre et de l'exprimer à la lumière des causes suprêmes* » ; elle est « *l'âme* » de la culture, « *en tant qu'elle pose les questions qui concernent le sens des choses et de l'existence humaine d'une façon qui correspond complètement aux aspirations les plus intimes de l'homme* » ; c'est cette philosophie qui « *devrait être considérée comme une base indispensable aux changements* » qui s'opèrent dans le domaine économique, politique et social.

connaissance de l'ordre divin

Le texte du Cardinal Roy s'achève par un long chapitre intitulé « Une méthode pour notre temps ». Remarquant que *Pacem in terris* adresse un « *appel aux hommes de bonne volonté* », l'auteur se demande « *Comment les rassembler dans un même champ de travail ? Et au nom de qui ? Et autour de quoi ? Et quelle pourrait être leur référence commune ?* » La réponse s'articule autour d'un développement de l'idée de « nature humaine » :

« *Par cette* nature *les hommes et les peuples ont tous un dénominateur commun, un* Bien commun *des hommes qui n'est ni une simple étiquette ni un pur compromis, mais une réalité fondamentale et existentielle : un ensemble de postulats et d'expériences, anciennes et contemporaines, qui ne se discutent pas, même si on appartient à des systèmes opposés, parce que les hommes y retrouvent cette partie inaliénable d'eux-mêmes, qui les réunit tous : l'humain dans l'homme* ».

Puisque cette nature ne change pas et ne changera pas jusqu'à la fin des temps, la paix du monde est, avant tout, « *respect absolu de l'ordre établi par Dieu* », « *fruit d'un ordre inscrit dans la société humaine par*

8. **Documentation Catholique,** nº 1605, 19 mars 1972, p. 262-267 (texte signé du Cardinal Garrone).
9. **Osservatore Romano,** 11 avril 1973.

son divin Fondateur ». Ce qui correspond aux exigences de la nature, c'est « *une société de participation* », longuement décrite dans le point 1 - III de la seconde partie. Certes, cet « ordre » est historique, mais son histoire n'est qu'une conséquence de son inachèvement : l'homme est bien « créateur », mais cette créativité ne consiste qu'à « *compléter la création de la société* », c'est-à-dire à conformer le monde à sa nature, à l'organiser selon la « vérité » que lui apporte la parole de l'Eglise, dépositaire et gardienne de la loi naturelle. La notion qui reste centrale est celle « d'identité » ; bien plus, cet ordre la suppose : « *C'est le devenir, l'évolution d'un être bien déterminé, qui reste lui-même, intégralement, dans chaque phase de sa transformation* ».

la philosophie éternelle

Enfin, cette connaissance que possède l'Eglise se trouve organiquement développée dans *une* philosophie, dont le magistère nous rappelle à toute occasion qu'elle est *la* philosophie chrétienne, celle de saint Thomas d'Aquin « *dans laquelle ces premiers principes de vérité naturelle sont énoncés clairement et organiquement en harmonie avec la Révélation, et dans laquelle se trouve en outre ce dynamisme créateur qui, tous les historiens en font foi, caractérise l'enseignement de saint Thomas* »[10]. Dans son discours d'ouverture de la IIe Conférence générale de l'épiscopat d'Amérique Latine, Paul VI avait insisté avec force sur ce point : « *La défiance qui s'est répandue, même dans les milieux catholiques, sur la validité des principes fondamentaux de la raison, autant dire de notre* philosophia perennis, *nous a désarmés devant les assauts, souvent radicaux et captieux, de certains penseurs à la mode* »[11]. Le « pluralisme » autorisé ne peut donc pas porter sur ces vérités éternelles, mais sur leur mode de présentation en fonction des exigences du monde qui se transforme[12]. Il ne s'agit que de « traduire ».

4 l'envers du dogmatisme : l'empirisme

Par conséquent, si la philosophie éternelle nous met en possession des principes éternels de la vérité, elle ne contient pas la diversité des formes

10. Lettre du Card. Garrone, **op. cit.**, p. 267.
11. **Documentation Catholique**, 15 septembre 1968, col. 1562.
12. Cf. Lettre du Card. Garrone, **op. cit.**, p. 266 : « Il n'y a aucune difficulté, certes, à admettre un sain pluralisme philosophique correspondant à la diversité des régions, des cultures, des mentalités. Il existe ainsi des voies multiples pour rejoindre les mêmes vérités qu'il est possible de présenter et d'exposer de diverses façons. »

historiques que, dans sa liberté, l'homme peut leur donner ; il faut donc savoir lire la vérité immuable à travers la multiplicité, la confusion et parfois le chaos des phénomènes. La méthode de lecture est aussi proposée par l'Eglise, c'est la méthode dite des « signes des temps ». Elle n'est pas un monopole des chrétiens, puisque les autres hommes sont aussi pourvus de raison, mais les chrétiens l'emploient cependant de façon spécifique.

correspondances...

En effet, pour les chrétiens, « *interpréter l'histoire à travers les signes des temps n'est rien d'autre que se demander si les événements, les réalisations, les courants d'opinion qui s'affirment, représentent ou non un enrichissement de cette nature humaine, constamment perfectible, qui se complète en se développant dans le temps. Et puisque la nature humaine a été créée par Dieu, se présente à leurs yeux cette question : l'événement nouveau, qui se profile, est-il son image ou sa caricature ? La méthode des signes des temps consiste donc* avant tout à découvrir des correspondances, *des ressemblances* »[13].

En possession des « quatre piliers » qui constituent les « normes » de l'ordre naturel et social, — vérité, justice, amour et liberté —, les chrétiens peuvent donc dans chaque situation procéder aux comparaisons nécessaires entre une réalité concrète et ces normes immuables, et engager, à partir de cette claire connaissance, une action de transformation du monde dans le sens de la nature.

Cependant, cette confrontation, qui doit être poursuivie par chaque conscience individuelle, a besoin d'être « *aidée et éclairée* » ; c'est pourquoi elle ne peut se faire que dans l'Eglise : la « *Parole de Dieu nous est transmise et donnée dans l'Eglise et par le moyen de l'Eglise. C'est donc au milieu du Peuple de Dieu qu'il faut trouver les critères individuels et collectifs pour une affirmation ou pour une action chrétienne dans le domaine de la paix* »[14].

« *La nature est un temple où de vivants piliers*
Laissent parfois sortir de confuses paroles... »

13. Lettre du Card. Roy, **op. cit.**
14. **Ibid.** Il serait intéressant de comparer ce texte à celui, un peu antérieur, de l'Assemblée plénière de l'Episcopat français (28 octobre 1972) sur les Eglises comme lieux privilégiés de confrontation entre les chrétiens d'options différentes, d'identification des « exigences éthiques » manifestées par la Bible, des « critères évangéliques — normatifs de leur adhésion et de leur refus ». Sous une forme plus souple, adaptée à la situation française, est-ce une autre problématique de la connaissance du monde qui sous-tend ce texte ?

la pensée cachée dans les choses

Le mécanisme de cette connaissance et de cette confrontation resterait confus si une réponse n'était aussi apportée à un certain nombre de questions : d'une part, cette problématique place l'Eglise en situation d'extériorité par rapport au monde ; d'autre part, la connaissance des « formes » historiques changeantes relève de sciences et de modes d'investigation qui ont leur objet et leur méthode propre, science économique, politique, historique, psychologique, etc. Comment va-t-on alors trouver un champ commun, un langage commun entre le domaine des principes immuables — de l'Eglise — et celui de la vie sociale concrète des hommes ? Comment va se faire la confrontation ?
On trouve une réponse très élaborée à cette question dans un certain nombre de textes de Paul VI, par exemple dans son Allocution aux ouvriers de Tarente, lors de la messe de minuit de Noël 1968[15]. Il semble — commence-t-il par dire — qu'entre le monde du travail et l'Eglise, il n'y ait pas de langage commun. En réalité, ce n'est pas vrai, car cette présence de Dieu, ces lois de Dieu que l'Eglise connaît dans le grand livre de la Bible, les ouvriers peuvent les retrouver dans le grand livre du monde, au cœur même de la matière qu'ils transforment par leur travail : « *Vous, et vos maîtres* », — dit le Pape aux ouvriers — êtes devenus si intelligents que non seulement vous dominez les choses, mais que « *vous avez découvert les lois qui sont cachées dans les choses* ».

Il s'agit donc ici des lois au sens technique et scientifique du terme. Mais Paul VI continue : « *Mais que sont ces lois, sinon des pensées ; des pensées cachées dans les choses, des pensées impératives qui donnent aux choses non seulement des noms que nous employons communément comme le fer, le feu ou autres, mais un être particulier que d'elles-mêmes — c'est bien évident — les choses ne sauraient se donner ; un être reçu, un être que nous appelons créé. A chaque phase de votre dur travail, vous rencontrez cet être créé, c'est-à-dire pensé. Pensé par qui ? Sans vous en apercevoir, vous tirez des choses une réponse, une parole, une loi, une pensée qui est dans les choses. A y bien réfléchir, cette pensée vous fait entrevoir la main, la puissance, que disons-nous ? la présence, immanente et transcendante... d'un Esprit pensant et tout-puissant, auquel nous sommes habitués à donner le nom qui maintenant vient sur Nos lèvres tremblantes, le nom mystérieux de Dieu* ».

15. **Documentation Catholique**, 19 janvier 1969, p. 59-62 - cf. aussi Discours de Paul VI à l'Académie Pontificale des Sciences, **Osservatore Romano**, 16 avril 1972.

Ainsi est résolu le problème de la connaissance, de toute connaissance. La « confrontation » entre les principes donnés dans la Révélation et les formes changeantes du réel ne présente aucune difficulté : il y a conformité entre le sujet connaissant (en l'occurrence l'Eglise) et l'objet connu, puisque la « vérité » de l'objet est contenue en lui, comme la noix dans sa coquille, ou la substantifique moelle dans l'os de Rabelais, et cette vérité est celle-là même dont le sujet possède le principe ; sujet et objet sont bien séparés, mais en relation d'identité, de « ressemblance » : la « correspondance » est toujours immédiatement possible.

Bien plus, c'est Dieu lui-même qui rend possible la connaissance, puisque c'est lui qui préétablit l'harmonie entre le sujet et l'objet séparés, et résout donc la contradiction de la connaissance qui doit

— assimiler un objet autre et extérieur
— être pourtant en relation de conformité avec lui [16].

Nous retrouvons donc ici une conception de la connaissance très caractéristique : connaître, c'est abstraire du réel son essence dont la possession par le sujet est dite connaissance. Ce qui veut dire que le réel comporte deux éléments : un « extérieur », des apparences changeantes selon les lieux et les temps, et inessentielles ; un « intérieur » immuable qui, lui, est l'essentiel. Connaître, c'est découvrir peu à peu cette vérité essentielle cachée dans le réel, la dévoiler, la rendre transparente au regard humain. Ce que l'Eglise connaît immédiatement et parfaitement dans la Révélation, les hommes le découvrent peu à peu, péniblement, dans leur travail d'organisation du monde ; à la fin de l'histoire, tous seront enfin face à face avec cette seule réalité essentielle, Dieu.

II

la critique du discours religieux

1 insuffisance d'une contestation de l'église qui n'atteint pas le niveau épistémologique

Nous nous trouvons donc en présence à la fois d'une ontologie et d'une conception de la connaissance, qui forment un tout parfaitement cohérent ; de plus, c'est sans doute l'héritage d'une longue tradition de pensée

16. Renvoyons ici au développement de Leslie DEWART, **L'Avenir de la foi**, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, en particulier p. 102 sq.

chrétienne occidentale, qui a eu sa splendeur, a marqué toute notre culture, et qui avait sans doute pour fondement la volonté de rendre compte du lien qui unit les hommes à Dieu. N'est-ce donc pas là, comme cela continue à être affirmé, une condition nécessaire d'intelligence et de pratique de la foi ? Est-il possible de s'affirmer « chrétien » en récusant de façon radicale cette ontologie, cette conception de la connaissance, et aussi le type de fonctionnement ecclésial qui y est intrinsèquement lié ?

Or c'est là un *problème pratique* de grande importance : la critique de ce système de pensée ne provient pas d'une volonté spéculative de lui opposer un autre système ; elle jaillit du fait que ce système implique une position précise de l'Eglise par rapport au « monde », — à moins qu'il ne soit que la justification théorique de cette position —, c'est-à-dire un certain mode de fonctionnement de l'institution ecclésiale et de la foi dans les rapports sociaux, dans les conflits, les luttes de classes, etc. ; or il est aujourd'hui des chrétiens qui occupent une autre place que celle-ci dans les rapports sociaux, qui entrent donc en conflit avec leur Eglise et qui sont amenés à contester radicalement le type de liaison effectué entre l'exercice de la foi et le monde de connaissance sacralisé par l'Eglise.

Le problème n'est pas nouveau ; par contre, on constate que cette contradiction est vécue par les chrétiens de façon encore empirique, qu'elle est relativement peu réfléchie au niveau de cette question de la connaissance. Or ce manque de critique théorique de la doctrine chrétienne condamne précisément la contestation à rester marginale ou purement institutionnelle, dans la mesure où, ne mettant pas en cause le mode de connaissance et l'ontologie dominante, elle en reste dépendante, reproduisant paradoxalement le même système au sein de la contestation. Il est de fait qu'un certain nombre de théologies de la « mort de Dieu », de la « révolution », de la « libération », etc., ne débouchent sur rien de nouveau, parce qu'elles restent enfermées dans le même schéma, et ne se posent pas non plus le problème de leur statut épismétologique. De même, la Constitution *Gaudium et Spes* avait partiellement tenté de se libérer de cette tradition de pensée en fondant sa réflexion sur l'« homme » et non plus sur les « principes » de la « doctrine sociale chrétienne » ; mais l'entreprise n'a pas pu être poussée jusqu'au bout : d'une part, il a fallu passer un compromis et maintenir dans certains paragraphes une référence à la « loi naturelle » qui est contredite par d'autres passages ; d'autre part, il n'y a pas eu de réflexion critique sur l'ontologie offi-

cielle, qui a continué à fonctionner dans cette appréhension de l'« homme » ; le texte a donc tout naturellement suivi la pente de l'empirisme dominant, ce qui a permis par la suite sa réintégration dans les schémas antérieurs.

Or ce type de compromis est le plus destructeur qui soit, et il porte en germe le principe d'un retour à une forme redoutable d'intégrisme intellectuel et de blocage dans l'Eglise. Car *Gaudium et Spes* a jeté par certains aspects des germes d'ouverture et de renouveau ; mais ne leur ayant pas donné les moyens théoriques de se développer, elle les a condamnés ou à périr ou à se développer dans une négation de la foi ; devant la crise que cela provoque, le magistère réagit par un durcissement et se réfugie tout naturellement dans la forteresse des « principes » dont l'histoire avait confirmé la solidité ; c'est ce que l'on constate actuellement, tandis que ce raidissement sur les principes d'autorité et le caractère «satanique» de la critique qui en est faite accroissent le mouvement d'une crise devenue folle parce qu'elle n'a plus les moyens de se penser.

C'est pourquoi il est vital pour la pratique chrétienne elle-même de porter explicitement la critique à ce niveau — apparemment loin de la « vie » — : la conception de la connaissance qui sous-tend aujourd'hui l'ontologie « chrétienne » et qui justifie un type d'institution ecclésiale dans son rapport au « monde » et dans son fonctionnement interne. La forme la plus authentique de fidélité à l'Eglise aujourd'hui consiste peut-être à contribuer à la démolition de cette « *bâtisse intellectuelle catholique que l'Eglise a presque fini par confondre avec elle-même* »[17].

2 une radicale impuissance à connaître le monde

La première critique que l'on peut faire à cette théorie de la connaissance, c'est qu'elle rend impossible *aujourd'hui* toute connaissance du monde.

17. G. GRANEL, « La destruction de la théologie », **Critique**, déc. 1972, p. 1067. Dans cet article qui fut un des rares, après **Humanæ Vitæ**, à poser ce problème de façon aussi claire et radicale, Granel formulait ainsi l'objectif : « La question est alors de repérer ce qui, dans la théologie morale en général, et en particulier dans son concept central de « nature », relève de la culture romaine en tant que langage de fausse universalité (ou langage des « humanités » en général) afin de faire voir pourquoi, où et comment l'inspiration proprement judéo-chrétienne s'est trouvée gâchée dans le mortier romain avec l'ingrédient pseudo-grec, de façon à former ce terrible mélange qui cimente depuis des siècles la bâtisse catholique » (p. 1064).

Dans cette théorie, en effet, connaître, c'est connaître l'essentiel des choses, la « *pensée cachée dans les choses* », cette partie « essentielle » des objets réels enfouis dans cette enveloppe « inessentielle » que constituent les phénomènes matériels, historiques, politiques, etc. Or, cet « essentiel », c'est Dieu lui-même, la « *pensée* » de Dieu, comme nous le dit le texte de Paul VI. Formellement, il s'agit donc bien de connaître un objet réel distinct — le monde, sous toutes ses formes — ; mais en réalité, la connaissance n'étant atteinte que lorsque cet objet est dépouillé, débarrassé de sa gangue extérieure, cela veut dire que la connaissance du monde se résume tout entière en une connaissance de Dieu. Tout l'univers humain est réduit à la pensée de Dieu comme à son essence, Dieu lui-même étant parfois réduit à un objet de connaissance du magistère de l'Eglise.

Au fond, l'Eglise raisonne comme si le monde pouvait être aujourd'hui appréhendé dans une « transparence » immédiate, qui pourrait se réaliser dans l'abandon de toute histoire et de toute action de l'homme autre que cette contemplation consistant à lever le voile des apparences matérielles pour voir son essence face à face, comme Dante contemple enfin le visage de l'homme inscrit dans le triple cercle de Dieu, à l'issue de son voyage à travers l'au-delà. En d'autres termes, le Royaume est déjà là, tout entier présent, dans sa plénitude totale, et toutes les « agitations » historiques de l'homme ne peuvent rien y ajouter ; l'amour universel est déjà là, immédiatement et totalement réalisé ; que les hommes arrêtent tout, et écoutent, ils entendront ; qu'ils regardent et ils verront, et toute connaissance leur sera enfin donnée, dans une Eglise pensée comme le Royaume déjà réalisé, selon un schéma qui est à peu près celui-ci : Eglise = Royaume//monde.

Vision religieuse du monde ! Comme l'exprime très bien Althusser, « *en cette lecture immédiate de l'essence dans l'existence, s'exprime le modèle religieux du Savoir Absolu hégélien, cette Fin de l'Histoire où le concept devient enfin visible à ciel ouvert, présent parmi nous en personne, tangible dans son existence sensible — où* ce *pain*, ce *corps*, ce *visage et* cet *homme sont l'Esprit même : voilà qui nous met sur la voie de comprendre que la nostalgie d'une lecture à* livre ouvert *et du* « Grand Livre du Monde » *galiléen lui-même, est plus vieille que toute science, qu'elle rumine encore sourdement les fantasmes religieux de l'épiphanie et de la parousie, et le mythe fascinant des Ecritures où, vêtue de ses mots, la vérité avait pour corps le Livre : la Bible* »[18].

18. L. ALTHUSSER, **Lire le Capital, I**, Paris, Maspero, 1965, p. 15. Cf. p. 41.

Que cette vision ait été en d'autres temps le fondement d'une grande tradition mystique chrétienne, et qu'elle le soit encore dans d'autres traditions culturelles que la nôtre, c'est incontestable ; qu'elle ait même été l'enveloppe de toute connaissance humaine, en un temps où la pensée prenait forme dans la modalité du discours religieux et où la théologie était reine de toutes les sciences, c'est également vrai. Il ne s'agit donc pas de faire une critique intemporelle et absolue de cette théorie de la connaissance.

Mais le problème est qu'*aujourd'hui*, il n'en est plus ainsi : dans le monde « sécularisé » où la connaissance scientifique s'est précisément débarrassée de toute son « enveloppe » théologique pour pouvoir exister comme connaissance, *ce système de pensée « religieux » ne peut plus fonctionner, il ne produit plus aucune connaissance*, il n'est plus que la justification idéologique de l'institution ecclésiale en tant que « puissance » opposée à la « puissance » temporelle, et d'un mode d'exercice du pouvoir clérical à l'intérieur de cette institution.

Sa permanence *aujourd'hui* va, en effet, de pair avec un renforcement des processus autoritaires dans l'Eglise, et avec une difficulté à reconnaître une « autonomie des réalités temporelles »[19] dont la réalisation interdirait en effet toute prise, tout impact de ce système et de cette Eglise sur le monde contemporain.

3 une conséquence : la soumission à l'idéologie dominante

Nous sommes donc arrivés à ce paradoxe que l'Eglise, persuadée d'être en possession d'une clé de toute connaissance, pense le monde et elle-même selon une modalité qui lui rend impossible toute connaissance du monde tel qu'il fonctionne et de sa propre place *à l'intérieur* du monde.

La conséquence de cette situation est que l'Eglise ne peut faire du réel qu'une lecture conforme à l'idéologie dominante dans la société ; toute capacité critique est paralysée. En effet, la « vérité » du monde étant déjà enfermée en lui, et l'objectif étant de la « dévoiler » aux yeux des hommes, il devient impossible de prendre réellement en compte tout ce qui, dans le monde, apparaît comme contraire à cette vérité déjà donnée ; par exemple, les guerres, les conflits sociaux, les luttes de classes, etc., sont des phénomènes négatifs, conséquence du « péché »,

19. Cf par exemple **Gaudium et Spes**, 20, 1 ; 36, 1-3 ; 41, 3, etc.

qui cachent à l'homme sa vocation à l'amour universel ; il faut donc renoncer à tout cela, pour « reconnaître » l'autre dans l'amour ; il faut arrêter les luttes pour se réconcilier avec l'adversaire. Selon une tradition ancienne et permanente, l'Eglise condamne donc la lutte de classes et appelle à une collaboration entre les classes ; peu importe au fond qu'il y ait des classes : la vérité est déjà là, et sa reconnaissance aurait pour effet fulgurant de réconcilier les ennemis et de faire vivre côte à côte, dans la lumière de Dieu, patrons et ouvriers oublieux de ces différences « temporelles » et sans importance au regard de cette contemplation d'une « essence » enfin retrouvée. Grèves, manifestations, résistances plus ou moins violentes, tout cela n'est qu'agitation stérile qui détournent les hommes de leur fin réelle.

Dans leur dernier texte, les évêques français ont tenté de sortir de cette problématique en reconnaissant plus explicitement le caractère déterminant des luttes de classes et leur signification dans la transformation des structures sociales[20], mais ils nient ensuite leur propre analyse en affirmant que ce ne sont pas ces luttes qui changent réellement le monde puisque à la source de toute oppression et de toute violence, il y a une « *cassure native plus profonde, dans l'homme, que l'aliénation issue des facteurs économiques, politiques ou culturels. Une violence partage le cœur de tout homme quelle que soit son appartenance sociale* »[21]. Ils réintroduisent donc le « péché » dans le raisonnement, comme moyen d'explication des réalités politiques, dans une parfaite conformité avec la tradition de la « doctrine sociale », reprise dans *Gaudium et Spes*.

Or cette interdiction ou cette limitation des luttes de classes, avec l'appel complémentaire à la collaboration, à un « patient dialogue » entre les adversaires, ne sont pas socialement neutres. L'appel à la réconciliation des classes au nom d'une exigence divine compromet singulièrement la Parole de Dieu avec le conservatisme social. Mais cela est inévitable dans un système de pensée pour qui l'« essentiel » est toujours ailleurs que dans les péripéties de l'histoire des hommes, et qui croit pouvoir pratiquer une lecture immédiate de cet essentiel identique en chaque moment de cette histoire.

20. De même qu'ils ont reconnu qu'une conception de l'amour qui aboutirait à escamoter les conflits réels ne serait qu'une mystification aliénante.
21. **Pour une pratique chrétienne de la politique**, II, 3b - cf **G. S.**, en particulier 10, 1 ; 13 ; 25, 3 ; 37 ;

La loi de l'homme est l'amour ; donc l'idéal à promouvoir est une « *société de participation* » ; il faut « *assurer l'autorité nécessaire à la poursuite du bien commun, en même temps que la participation responsable des personnes à l'élaboration des décisions et à leur exécution* »[22]. C'est le langage que tiennent les idéologues du patronat moderne. L'Eglise ne peut pas en tenir d'autres sans changer profondément son mode de pensée : la solution des problèmes historiques des hommes est dans une simple « reconnaissance », immédiatement possible, d'une « vérité » déjà découverte et qui repose dans l'Arche de l'Eglise, ouverte à tous les hommes de « bonne volonté ». Pourquoi se battre alors que le bonheur est à la portée de la main, comme un produit de consommation courante sur les rayons d'un grand magasin ?

4 de l'empirisme au moralisme : l'oubli des médiations scientifiques

Ce qui est court-circuité, en tout cela, c'est la médiation d'une connaissance scientifique des réalités dont on parle. Quelles que soient les évolutions en cours, la méfiance reste grande dans l'Eglise vis-à-vis des sciences, surtout vis-à-vis de celles qui touchent l'homme et la société, considérées comme inquiétantes et réductrices, dans la mesure où elles envahissent un domaine réservé à l'Eglise sur lequel elles n'ont ni ne doivent avoir prise.

Dans son analyse de *Gaudium Spes*, Ch. Duquoc a très bien mis au jour le mécanisme et les conséquences de cette méconnaissance des sciences. La logique de Vatican II était de sortir d'une morale d'« intention » pour reconnaître pleinement la consistance et la valeur de l'action de l'homme, et en faire la base d'une théologie des « réalités terrestres » : « *On ne peut en même temps exhorter les laïcs à s'engager dans la lutte pour l'amélioration des conditions de vie, pour une culture plus humaine et un art plus authentique, pour une science toujours plus maîtresse de ses méthodes et une technique plus efficace, une philosophie plus libre et une politique tolérante des différentes formes d'expression religieuse, et leur prêcher une sainte indifférence, en leur démontrant que ce qu'ils font n'est que paille, et que seule suffit l'inspiration théologale* »[23]. Or le Concile, dans *Gaudium et Spes*, « s'enlise dans le moralisme »,

22. Message du Card. Villot à la Semaine Sociale de Rennes (**Le Monde**, 4 juillet 1971).
23. Ch. DUQUOC, **Ambiguités des théologies de la sécularisation**, Gembloux, Duculot, 1972, p. 85.

parce qu'il est passé directement d'une description *empirique* du réel à une conclusion morale dogmatique, faute « d'instruments d'analyse », d'une médiation scientifique qui permet de penser le monde humain dans sa totalité articulée.

« *La Constitution* Gaudium et Spes, *malgré son audace par rapport à des textes antérieurs, s'est arrêtée à un stade trop empirique : elle a décrit des conséquences injustes de l'économie moderne, entériné des revendications sociales, refusé de faire de l'économie comme science une norme, mais elle n'a pas dévoilé l'enjeu de la réalité économique. Ceci pour deux raisons qui se conjuguent : l'ignorance apparente de la pensée marxiste sur l'économie et le caractère privé ou moralisant de la Béatitude évangélique de pauvreté... Faute d'instruments d'analyse, il n'a pas respecté l'économie comme donnée anthropologique, il n'en a respecté que les aspects techniques.* »[24]

L'empirisme de l'analyse conduit donc nécessairement au moralisme ; de la vie sociale, on ne retient que l'aspect *technique*, rejoignant par là les thèses de la pensée technocratique moderne : les problèmes sont techniques et non politiques, on ne les résoudra donc pas par le conflit social et les luttes de classes, mais par des solutions d'ordre technique qui ne remettent pas en cause la structure de l'ordre social. Sans la médiation d'une critique scientifique de la société, on reste donc enfermé dans une fausse objectivité (recherche d'une politique fondée sur la « nature humaine ») et dans une morale sans contenu qui prétend commander l'ordre politique et permettre « *d'en dépasser les contradictions* »[25].

III

---

autre pratique, autre théorie

1 la connaissance contre l'amour ?

Arrivés à ce point du raisonnement, il est peut-être bon de s'interroger sur le chemin parcouru ; et dans ce temps de pause, peut-être allons-nous retrouver des lecteurs irrités : « Tout cela n'est pas faux, — protestent-ils, — mais l'essentiel est oublié. Quoi, l'essentiel ? —. Tout simplement l'amour, la présence de Dieu qui ruisselle dans le monde,

24. **Ibid.**, p. 111.
25. **Ibid.**, p. 121.

source de lumière et de vie, cette présence que je connais immédiatement, qui fait que le monde me devient transparent, et les hommes des frères aimés et aimants, et qui me donne une sagesse et une connaissance plus profondes que celles de toute science et de toute technique —. Alors, il suffit que l'homme purifie son regard, renonce à l'écorce du monde, pour pénétrer jusqu'aux racines qui lui en donnent toute clé, toute explication, toute connaissance[26]. Avec votre intellectualisme, qui conceptualise tout, vous tuez tout germe de cet amour, et vous vous dénaturez donc, en vous enfermant dans une théorie qui n'est qu'un fantôme de connaissance ». Et beaucoup d'exemples viennent étayer cette réaction : Dieu est mort et l'inhumanité triomphe, l'amour est mort et l'érotisme s'étale, la vraie connaissance est tournée en dérision, et la science devient un instrument de torture et de mort...

Pourquoi ne pas reconnaître qu'elle est attachante, cette prédication de l'amour et de la transparence, de la connaissance directe et de la vie immédiate ? Pourquoi ne pas dire que cela a porté, et porte encore, parfois, les rêves des hommes ? Quoi d'autre, dans une longue recherche poétique, alchimique ou mystique, que cette volonté de fusion immédiate de l'homme avec la nature, de l'homme avec la femme, de l'homme avec la connaissance, cette fusion que l'on allait autrefois rechercher dans les « Iles » lointaines au parfum exotique, et chez leurs femmes créoles « *dont l'œil par la franchise étonne* », celles de Baudelaire, de Gauguin ou plus récemment de Lionello Fiumi ?

Cependant, ce rêve ne peut rester pure contemplation, et il n'existe lui-même qu'en référence à son envers, à son contraire dont il jaillit, image renversée et cri de protestation, ce contraire qui le fonde et auquel il nous faut bien revenir, avec lequel il nous faut bien nous affronter, peut-être simplement pour que le rêve devienne la réalité quotidienne des hommes. C'est ce retour que fait le poète au sortir d'une « saison en enfer » où il chantait « *Elle est retrouvée ! Quoi ? l'Eternité* » : « *Je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre ! Paysan !* »[27]. Quant à l'Amour chrétien, c'est aussi toujours à cette réalité-là qu'il nous renvoie ; lorsqu'il apaise le féroce loup de Gubbio, saint François lui dit : « *C'est parce que tu as faim que tu fais le mal* », et il lui fait donner à manger par les habitants de la ville ; la libération du péché n'est réelle que si elle est en même

26. Comme disait P. Claudel : « Un œil pur et un regard fixe voient toutes choses devant eux devenir transparentes ».
27. RIMBAUD, **Une saison en Enfer, Adieu.**

temps libération concrète de la souffrance humaine, dans sa matérielle réalité.

Et nous voilà, par ce détour, ramenés à notre problème, et au fondement de la critique que nous avons faite de la théorie empirico-dogmatique de la connaissance véhiculée aujourd'hui par l'Eglise. Nous avons indiqué en effet que cette théorie ne permettait pas « d'étreindre » la réalité, et qu'au contraire elle était source d'enlisement dans les ornières d'un moralisme impuissant, capable seulement de répéter les thèmes de l'idéologie dominante. La prédication de l'amour et de la « reconnaissance » de Dieu dans le monde en même temps que de la « lecture » du monde en sa Parole, devient de plus en plus un discours vide, une abstraction sans détermination, qui éveille encore quelques échos dans le cœur des hommes, mais pour combien de temps ? Mais, en disant cela, n'est-ce pas l'amour même que l'on rend impossible ? C'est une réponse à cette question que nous voudrions esquisser pour finir.

2 du silence épistémologique au silence de la foi ?

Une des affirmations fondamentales de l'épistémologie contemporaine est précisément que notre connaissance n'est jamais immédiate ni directe. Connaître n'est pas se mettre en état de contemplation devant une réalité déjà entièrement donnée, connaître c'est agir, transformer, construire un objet dont l'existence me donne prise sur la réalité. Et cet objet se présente toujours sous la forme d'un langage.

Il semble bien que les hommes émergent à la connaissance à travers un langage, et qu'il n'y ait pas d'antériorité de la pensée par rapport au langage. L'enfant ne « pense » pas d'abord pour « parler » ensuite ; c'est à travers son apprentissage du langage que sa « pensée » se forge peu à peu. La conscience n'est pas une forme vide qui préexisterait à tout contenu en chaque individu : elle est d'abord conscience « de » quelque chose, et elle s'inscrit donc dès l'abord à la fois dans des rapports sociaux et dans un langage. On pourrait dire de même qu'il n'est pas d'« expérience » pure, de « regard » pur, etc. ; toute expérience humaine est vécue selon des modalités sociales et culturelles déterminées, ou plutôt elle n'est *humaine* que si elle se « parle », c'est-à-dire encore se formule dans un système donné de concepts, de signes, de « formes » sociales. Pour reprendre les formules heureuses de L. Dewart, « *partout où existe l'expérience spécifiquement humaine, nous trouvons la conscience. Et partout où nous trouvons la conscience, nous la trouvons sous la forme culturelle concrète de concepts donnés... La conceptualisation est le pro-*

cessus socio-historique par lequel la conscience, et l'homme comme tel, évoluent. Les concepts sont la forme culturelle *de l'expérience humaine. Une forme culturelle ne s'impose pas à une expérience humaine pré-existante. L'expérience humaine* comme telle *requiert la conceptualisation et donc une forme culturelle. La vie psychique n'atteint le niveau de l'expérience spécifiquement humaine que lorsqu'elle reçoit dans la conceptualisation une forme culturelle. Ainsi, aucune forme culturelle donnée (ou conceptualisation) n'est spécifiquement requise par l'expérience humaine. Et, cependant, toute expérience humaine requiert, pour exister, l'une ou l'autre des formes de culture conceptuelles concrètes* »[28].
Mais dire cela n'est pas suffisant, et pourrait être récupéré dans une nouvelle forme de confusion entre le réel et la pensée. Or cette dialectique de l'expérience et du concept s'exprime dans une irréductible distinction entre objet réel et objet de pensée, entre le « concret » de la « vie » et l'« abstrait » du concept. C'est le point sur lequel a insisté la dialectique marxiste en particulier : l'objet réel existe indépendamment de la pensée, et il reste toujours distinct de l'objet pensé. Tout discours est donc « abstrait », processus de pensée par lequel les hommes reproduisent dans leur esprit le réel concret qui existe hors d'eux ; cette « reproduction » est toujours une « reconstruction ». Comme le remarque J.-Y Jolif, « *l'abstraction, inévitable ici, ne devient source d'erreur que dans la mesure où elle est oubliée et c'est ce qui se passe chaque fois que l'on supprime la transcendance du réel concret et que l'on identifie le contenu pensé comme tel à la totalité du réel. La mauvaise abstraction intervient quand on considère le processus conceptuel qui conduit à la connaissance comme une production du monde lui-même* »[29].

A partir de là, on peut amorcer une description plus précise du processus de la connaissance[30] ; mais ce qui nous importe ici, c'est le type de dialectique entre la pensée et le réel que ce processus dessine, et que l'on pourrait résumer en ces trois points :

— le caractère social de toute conscience et de toute connaissance ;

— la nécessaire conceptualisation de toute expérience humaine ;

— le caractère de « production » ou de construction humaine des concepts.

28. **Op. cit.**, p. 122-127.
29. J.-Y. JOLIF, **Comprendre l'homme**, I, Paris, Ed. du Cerf, 1967, p. 291.
30. Cf. en particulier L. ALTHUSSER, **Pour Marx**, Paris, Maspero, 1967 ; **Lire le Capital**, I, **op. cit.**

C'est sur cette base que toute « expérience » humaine est pensée et que l'on tente d'en rendre compte. Mais, si tel est bien le statut de la connaissance par rapport au « réel », on peut formuler l'hypothèse que l'expérience « religieuse » n'échappe pas à cette condition, et que, perdant donc cette « immédiateté » qu'on lui attribuait et qui permettait d'en faire la source de toute connaissance, elle n'échappe pas à la médiation de la conceptualisation, c'est-à-dire que l'expérience religieuse n'existe, elle aussi, que dans la mesure où elle se « parle », s'exprime dans un langage, dans des concepts construits, « produits » par les hommes dans des conditions sociales données.

Or dire cela, c'est sortir du « silence épistémologique » dont nous parlions au début à propos de l'Eglise. Tant que la connaissance n'est comprise que comme l'interprétation, le déchiffrage, l'explicitation, la retraduction d'un texte déjà écrit, d'un « sens » déjà donné, déjà entièrement donné dans ce premier et seul livre de la connaissance qu'est le texte biblique, la religion est le « premier mobile » de toute connaissance, elle est ce à partir de quoi toute connaissance est possible, en même temps qu'elle fournit la théorie de toute connaissance ; mais elle-même ne peut, sans se nier, produire la théorie de sa propre connaissance, elle ne peut qu'interpréter son propre donné qui lui échappe, dans un « cercle herméneutique » qui tourne sur lui-même dans l'histoire, sans fin possible[31].

Ce silence est brisé, dès lors que la connaissance est définie comme production d'un concept qui permet de s'approprier le donné immédiat en le plaçant à l'intérieur d'un ordre intelligible. Il ne s'agit donc plus d'interpréter la conscience religieuse à partir d'elle-même et de ce qu'elle dit d'elle-même, mais de penser le mouvement de la production de cette conscience, son type de rationalité, son rôle dans l'histoire, etc. Il s'agira, pour prendre un exemple concret, de savoir comment est « fabriqué » un texte religieux, — encyclique, déclaration épiscopale, oraison, homélie, etc. — plutôt que d'en faire un pieux commentaire en montrant combien son « inspiration » continue, en l'approfondissant, celle des textes des « vénérés prédécesseurs ».

Ainsi il serait intéressant de se poser cette question à propos des deux textes émanant de l'épiscopat français, celui qui condamne les ventes d'armes, celui qui traite du judaïsme. Quelles informations ont été traitées

31. Cf. par exemple le développement de P. RICŒUR sur « ce qu'a de radical la situation herméneutique dans le christianisme », dans la préface au **Jésus** de R. BULTMANN, Paris, Ed. du Seuil, 1968, p. 9-28.

au départ ? Par quels instruments, c'est-à-dire par quels ensembles conceptuels ? Empruntés à qui ? Dans quel « champ » social ces textes se trouvent-ils en conséquence placés ? Quel est leur « effet » possible ? Sur qui ? Veulent-ils être une force transformatrice de la réalité, ou animer des forces transformatrices, ou ne ressortissent-ils que d'une exhortation morale non opératoire ? Pourquoi ces deux questions ont-elles été traitées sous la modalité religieuse, et que signifie ce fait ? Cet ensemble de questions fait apparaître la nécessité et la possibilité d'une épistémologie du texte religieux, qui reste encore pour une large part, à construire ; mais le seul fait de les poser constitue déjà le « déplacement », le changement de terrain, la rupture de silence que nous évoquions.

Par là, c'est tout le discours religieux qui est « démythologisé », non pas en ce sens que l'on aurait, encore une fois, redécouvert le sens pur au-delà des scories de l'histoire, des mythes et des traditions, mais en ce sens que, sorti de la répétition interprétative, on le connaît dans son mode de production et dans ce qu'il produit par son existence même. Le « sens » est tout entier dans le texte ainsi compris ; il n'est plus possible de le situer dans un « ailleurs » où il devient de plus en plus difficile de se réfugier pour opposer, imposer et superposer à la connaissance ce « sens » dont on avait déclaré au départ qu'il devait lui échapper. Briser le silence établi, c'est donc désacraliser radicalement, — à la racine —, tout discours religieux et d'abord ecclésiastique ; c'est placer au même niveau, dans sa spécificité religieuse, le discours d'un archevêque sur l'avortement ou le trafic d'armes et le discours d'un ministre de la Ve République sur les mêmes sujets ; c'est replacer le discours théologique dans son rapport aux pratiques sociales inavouées, en référence auxquelles il se propose de produire tel effet de sens ou tel autre dans la sphère du discours religieux ; c'est dire que le discours théologique a beaucoup de probabilités d'être un discours purement idéologique, quand il cherche à montrer qu'une nouvelle attitude politique ou morale est bien conforme à une juste interprétation de la Tradition, — même quand celle-ci dit le contraire depuis des siècles.

La logique veut que, si le silence épistémologique est rompu, il le soit jusqu'au bout, et que ni la tradition ni le texte biblique lui-même n'échappent à la connaissance. Et il n'est pas de « noyau » qui résiste, à partir du moment où on pose en ces termes le problème de la connaissance.

A ce point, plus ne semble possible à certains qu'un total silence de toute foi religieuse, car tout discours sera devenu suspect, et il ne sera plus possible de prononcer ces mots qui constituent la trame du vocabulaire

liturgique familier aux pratiquants, ces mots qui furent chargés de sens et qui en sont aujourd'hui vides. De même que l'on ne représente plus guère le « Bon Dieu » sur les images pieuses et les murs des églises, de même il devient probablement difficile de prononcer le nom de Dieu.

3 retour à la pratique

Il n'est cependant pas vrai que l'on puisse plonger ainsi dans le silence de la foi à mesure que le discours de la science viendrait remplir le vide en brisant le silence épistémologique entretenu auparavant. Ce renversement dans la science serait tout aussi idéologique que la précédente négation de la science par le discours religieux et sa prétention à survoler toutes les idéologies dans le ciel serein d'une connaissance supérieure.

Le passage à la pensée scientifique est marqué par la capacité d'un nouveau système conceptuel à mettre au jour et à discuter ses propres concepts, à produire sa propre épistémologie, sa propre théorie de lecture du réel ; mais il n'est jamais suppression de la distinction entre la pensée et le réel. Seule une pensée idéaliste peut imaginer qu'elle a produit le réel, ou que, ayant pensé un obstacle réel, elle l'a supprimé. Marx a beaucoup insisté sur ce point : « *Des idées ne peuvent pas mener au-delà d'un ancien état de choses ; elles ne peuvent jamais que mener au-delà des idées de l'ancien état de choses. En fait, des idées ne peuvent rien réaliser, pour réaliser les idées, il faut les hommes qui mettent en jeu une force pratique* » [32]. Mais inversement, la pratique sociale n'est transformatrice que si elle a une conscience théorique claire d'elle-même.

Partis de la pratique, nous sommes renvoyés, pour finir, à la pratique, c'est-à-dire à un *travail* sur le réel, sur le monde, sur les hommes, pour les *transformer.* On cherchait volontiers autrefois des preuves de l'existence de Dieu ; aujourd'hui cette partie de la théologie occupe sans doute une place moindre : ce dont la foi doit fournir la preuve, c'est de sa capacité à dire encore quelque chose d'important au cœur des luttes de transformation du monde, de libération, de révolution. La démolition de la « vieille bâtisse catholique », de son ontologie, de sa théorie de la connaissance est certainement nécessaire pour libérer de nouvelles énergies de lutte, jusqu'alors enfermées dans le « social » caritatif ; mais cette démolition n'a pas de sens en soi, elle n'est pas opposition à l'ancienne d'une nouvelle vérité dogmatique, et elle n'est libérante

32. MARX, **Sainte Famille,** Paris, Ed. Sociales, 1969, p. 145.

que dans la mesure où elle vient s'intégrer dans une stratégie globale de combat dans ce monde et contre ce monde qui a pour corollaire la soumission des hommes aux mécanismes aveugles de production de la plus-value, et l'entrée de la promesse du Christ dans les sentiers étriqués de la morale qui les garantit.

C'est pourquoi la rupture avec cette conception de l'être, de la connaissance et de la vérité que véhicule aujourd'hui l'Eglise hiérarchique, la rupture avec cet universalisme abstrait marqué au sceau de l'humanisme occidental, n'est un renoncement ni à l'amour, ni à la foi au Christ. Sans doute elle laisse les hommes livrés à eux-mêmes, dans leur totale sécularité, n'ayant d'autre choix que de se laisser aller à la mort ou de se construire eux-mêmes, de produire consciemment de nouveaux rapports sociaux, de produire en même temps les instruments théoriques pour connaître, contrôler, pousser plus loin leur propre construction ; les vérités toutes faites ne peuvent être que celles du passé ; tant que la foi n'apparaîtra que comme dispensatrice d'une immuable vérité sur un homme immobile dans sa nature profonde, elle n'aura jamais de sens que pour les nostalgiques du monde d'hier, curiosité de musée, objet d'études archéologiques.

Mais lorsque, libérée du carcan de vérités présentées comme « divines » tandis qu'elles sont elles aussi des produits des hommes, elle apparaîtra comme un appel dialectique, lancé au sein des luttes dans lesquelles se construisent les hommes, à aller plus avant, à ne pas s'arrêter à un moment donné, à ne pas se satisfaire d'une situation acquise, alors peut-être aura-t-elle quelque chose à dire à ceux qui aujourd'hui forgent nos lendemains.

C'est en ce sens qu'une critique théorique des conceptions de la connaissance actuellement dominante dans l'Eglise est une question pratique aussi bien pour l'histoire des hommes que pour l'avenir de la foi.

jean guichard

la foi, mode propre de connaissance ?

Le mot même de connaissance n'a aucune signification commune lorsqu'il désigne la foi biblique et lorsqu'il est emprunté au monde de la philosophie grecque. Très tôt, cependant, naquit cette synthèse de la révélation judéo-chrétienne et de la métaphysique grecque, qui donna lieu au christianisme. La foi biblique s'en trouva contaminée. La tentation fondamentale de la théologie est de devenir une sorte de philosophie de la religion. Depuis que la science moderne a commencé de conquérir son autonomie, la conception grecque de la philosophie est en crise et, avec elle, la théologie. La connaissance, y compris la connaissance de l'homme, est devenue l'affaire des sciences et non plus de la philosophie. Il est vain d'espérer constituer une anthropologie chrétienne ou de compter sur l'élaboration à venir d'une anthropologie philosophique qui permettrait de dégager un champ où la foi aurait quelque chose à dire. La foi n'a rien à voir avec la connaissance au sens métaphysique ou scientifique. Elle est une manière d'être et de vivre, une expérience, une certaine façon d'entrer en relation avec le monde, les autres, l'histoire, l'action. En ce sens, on peut parler de connaissance de Dieu, mais comme on parle de la connaissance d'autrui : la dimension de la communication est jalonnée de ces symboles par lesquels Dieu, dans la Bible, se fait reconnaître.

Il n'est pas douteux que la foi constitue, pour la théologie classique, une forme particulière de connaissance. Qui plus est, une connaissance supérieure en nature et en dignité à la connaissance purement humaine. Il s'agit d'une connaissance *surnaturelle*, ayant son origine en Dieu lui-même se révélant tel qu'il est, se distinguant de la simple connaissance naturelle de Dieu, telle que la raison humaine y parvient par ses seules forces, à partir de la création.

Même les textes les plus récents, comme ceux de Vatican II, continuent à parler, à propos de la foi chrétienne, d'enseignement, de doctrine, et cherchent à montrer que la foi et la raison, la foi et la culture, si elles ont leur domaine propre, ne s'opposent pas en dernier ressort. Le catéchisme hollandais, considéré comme suspect à bien des égards par la hiérarchie, écrit : « *La foi est le mode de connaissance adéquat pour tout ce qui est grand dans notre vie et l'engage tout entière. Voilà pourquoi —*

et plus intensément encore — c'est aussi par la foi *que nous connaissons le Créateur qui se révèle* »[1].

Ne pas croire, dans cette perspective, c'est refuser de tenir pour vraies les connaissances apportées par la foi. En douter, à tout le moins.

A cette conception classique s'oppose radicalement, à première vue, celle que développe Heidegger dans sa conférence de 1927 à Tübingen sur le thème *Phénoménologie et théologie* : « *La foi est un mode d'existence de l'être humain* ». Ce qui produit la foi chrétienne, c'est la révélation du Christ crucifié, mais « *cette révélation en tant que communication, n'est pas une transmission de connaissances se rapportant à des événements réels, qu'ils soient passés ou en cours, cette communication nous rend* « *participants* » *à l'événement qu'est la Révélation, c'est-à-dire à ce qui est révélé en elle. Mais cette* participation *qui ne s'accomplit que dans l'exister n'est donnée comme telle que comme foi, par la foi* ». Au sens existentiel, conclut Heidegger, *foi = renaissance* : « *Croire, c'est exister, dans l'intelligence croyante, en l'histoire révélée, c'est-à-dire s'accomplissant, avec le Crucifié* »[2].

Cette position implique que la part de connaissance qui est impliquée dans la foi n'est que prise de conscience d'un événement qui est la réalité même de cette foi, qui n'existe que « *comme foi, par la foi* ».

Toute la question est de savoir comment situer la foi entre ces deux positions extrêmes : la foi comme connaissance, la foi comme événement vécu, comme modalité de l'existence.

Question complexe, qui mériterait toute une série de mises au point tant historiques que théoriques. Question qui fut toujours présente au cours de l'histoire du christianisme, mais qui prend aujourd'hui une acuité particulière, dans la mesure où la crise du langage religieux semble aboutir à une situation où la foi ne parvient même plus à se dire.

Je me limiterai à deux types de considérations susceptibles de contribuer à éclairer le problème. Sur le plan historique, je voudrais montrer comment la foi chrétienne s'est opposée mais aussi amalgamée à la philosophie grecque. Sur le plan épistémologique, j'essaierai de montrer comment peut se situer la foi par rapport à ce qu'on appelle aujourd'hui la connaissance.

1. **Une introduction à la foi catholique,** IDOC-FRANCE, 1968, p. 374.
2. « Théologie et Philosophie », **Archives de philosophie,** juil.-sept. 1969, p. 367-369.

I

la foi des premiers croyants

Cherchons à retrouver ce qu'a pu être l'acte de foi à ses origines.

Les premiers croyants, les disciples, étaient pour la plupart des juifs de milieu populaire. Leur horizon culturel était celui qui s'exprime dans ce que nous appelons l'Ancien Testament.

la foi est fidélité

La foi des Juifs a un objet précis, qui est l'unicité et la souveraineté du Dieu vivant. Il n'est pas question ici d'opposer foi et connaissance, ni même de les distinguer. Seul un insensé peut dire dans son cœur : « *Il n'y a pas de Dieu* » (*Ps.* 14, 1 ; 53, 2). Mais au-delà de l'objet de la foi, le sens et le véritable contenu de cette foi, c'est l'élection et l'alliance. Dieu s'est choisi un peuple, et a établi avec lui une alliance qui ne s'est jamais démentie et ne se démentira jamais, à travers les vicissitudes de l'histoire. A cette alliance, Dieu est *fidèle*. Fidèle comme un époux, qui maintient son amour même à l'épouse infidèle : « *Reviens Israël rebelle, je ne garde pas ma colère à toujours* » (*Jr.*, 3, 12 ; cf. *Os.*, 2, 21 ; *Ez.*, 57, 7-8).

La foi du peuple juif est, en contrepartie, essentiellement fidélité : foi en la fidélité de Dieu, espoir en la réalisation messianique de l'alliance, observation de la loi qui exprime cette alliance. La foi d'Israël est une attitude vécue, un engagement, une manière d'être. Elle implique, si l'on veut, une certaine forme de connaissance, qui est prise de conscience, réflexion, récapitulation de l'histoire de l'alliance. Cette connaissance est surtout de l'ordre du souvenir : le peuple se remémore l'histoire de ses relations avec Dieu, comme une épouse peut revivre par le souvenir les étapes de sa rencontre et de sa vie commune avec son époux. L'expression de cette remémoration prend dans la Bible des formes diverses, qui vont du récit historique au mythe, au poème, mais qui ont en commun la dominance de l'aspect symbolique. En aucun cas, il ne s'agit d'histoire scientifique ni de systématisation philosophique.

A une certaine étape de l'histoire du peuple juif apparaît un homme, comme apparemment il y en eut déjà : rabbi, prophète ? Assez vite il se présente comme celui qui annonce et réalise un événement, une nouvelle : en lui l'alliance prend forme définitive, radicale. Le salut, la venue de

Dieu avec son peuple, et au-delà avec tous les peuples, le royaume en un mot, sont réalisés. A condition qu'on croie en lui. La foi ainsi réclamée est une adhésion personnelle. Adhésion qui est d'abord, du vivant de Jésus, la condition de la guérison corporelle. Et qui, après la crucifixion et la résurrection, devient la condition du salut : pour celui qui croit, la mort est vaincue, et commence une nouvelle vie, prémice de la réconciliation finale de toute la création avec Dieu.

Il suffit de relire les premiers discours des apôtres après la Pentecôte pour saisir le lien entre cette foi et la fidélité du Dieu de l'alliance. Dans le discours d'Etienne, par exemple, Abraham, les patriarches, Moïse, sont évoqués comme ceux auxquels Dieu a fait un certain nombre de promesses qui ont toujours été tenues malgré l'infidélité du peuple (*Ac.*, 7, 2-53). Croire en Jésus-Christ, c'est reconnaître la dernière manifestation de cette fidélité du Dieu de l'Alliance. Manifestation cachée aux sages et aux habiles, et révélée aux enfants (*Lc.*, 10, 21), non par la chair et le sang, mais par le Père lui-même (*Mt.*, 16, 17).

la foi est reconnaissance

Certes, cette foi est connaissance, connaissance du seul vrai Dieu et de son envoyé Jésus-Christ (*Jn.*, 17, 3). Mais surtout, connaissance de Jésus-Christ, en tant que *reconnu* comme Fils de Dieu. Dans le discours après la Cène, qui est un des textes où l'aspect de connaissance est le plus net, cette connaissance est toujours reconnaissance. A Philippe qui lui demande de lui montrer le Père, Jésus répond : « *Voilà si longtemps que je suis avec vous et tu ne me connais pas, Philippe ? Qui m'a vu, a vu le Père* » (*Jn.*, 14, 9). Croire en Jésus, c'est le reconnaître comme celui en qui Dieu est présent, c'est participer à la connaissance qu'il a de son Père, et qui ne fait qu'un avec leur vie et leur amour commun :

« *Père juste,*
le monde ne t'a pas connu,
mais moi je t'ai connu
et ceux-ci ont reconnu
que tu m'as envoyé.
Je leur ai révélé ton nom
et le leur révélerai
pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux »

(*Jn.*, 17, 25-26)

On pourrait insister sur ce lien entre la foi, l'amour et la vie. Il me semble

suffisant de retenir que la foi chrétienne originelle est cet acte personnel (qui est aussi celui d'une communauté) par lequel le croyant *reconnaît* en Jésus-Christ la fidélité de *l'amour de Dieu, et confie son destin à cette fidélité.*

II

la contamination du message biblique par l'hellénisme

Il suffit d'une connaissance élémentaire de la philosophie grecque pour saisir qu'il n'y a aucun terrain commun, aucune commune mesure, entre l'univers culturel dont cette philosophie est l'expression, et la mentalité dans laquelle s'est développée la foi-fidélité du judéo-christianisme. Le mot même de connaissance n'a aucune signification commune lorsqu'il désigne, d'un côté la reconnaissance de Jésus comme accomplissement de la promesse contenue dans l'Alliance, d'autre part la connaissance de l'être, la connaissance des Idées, la science et la sagesse grecques. Entre la foi et la sagesse grecque, il ne peut y avoir qu'accusation réciproque de folie (*1 Co.*, 1, 22-25).

le cadre culturel

Dès le II[e] siècle avant notre ère, cependant, la contamination du message de la Bible par l'hellénisme avait commencé. La traduction de l'Ancien Testament en grec, dite des Septante, fait intervenir dans le discours biblique des termes et des concepts élaborés dans une culture totalement différente. Et l'on voit bientôt le juif Philon commenter les livres bibliques à partir de références exclusivement platoniciennes ou stoïciennes.

Dès le II[e] siècle de notre ère, le christianisme est entraîné dans le même mouvement. Platon est réputé avoir connu Moïse, et non seulement les Pères de l'Eglise, mais les Conciles eux-mêmes élaboreront le dogme à partir des notions-clés de la pensée grecque : nature, substance, *logos*, etc. Avec saint Augustin, figure de proue de ce qui devait devenir le catholicisme latin, l'intégration et la récupération du platonisme par le christianisme sont chose faite. La redécouverte de l'œuvre intégrale d'Aristote par l'Occident chrétien au XIII[e] siècle, si elle fut génératrice de crises sérieuses, n'est qu'un épisode par rapport au fait essentiel : la constitution d'une « vision du monde », le christianisme, synthèse de la révélation judéo-chrétienne et de la métaphysique grecque, « sagesse »

supérieure, unissant la connaissance divine et l'amitié de Dieu[3]. C'est dans le cadre de cette vision du monde que se sont posés tous les problèmes des rapports entre raison et foi, théologie et philosophie, religion naturelle et religion positive, science et religion, qui ont alimenté toutes les controverses et les polémiques de notre histoire philosophico-religieuse. C'est dans ce cadre, et dans ce cadre seulement, que peut être comprise la question de savoir si la foi est un mode de connaissance, et quel mode de connaissance elle est.

le cadre institutionnel

Il ne s'agit d'ailleurs pas seulement d'un cadre culturel, mais également (les deux sont liés) d'un cadre institutionnel. Notre enseignement supérieur est l'héritier des universités médiévales, et de sa hiérarchie des Facultés, couronnée par la Faculté de théologie. Dans un monde où le christianisme est l'idéologie dominante, les clercs sont les spécialistes de la culture, et la théologie est la reine des sciences, les théologiens siègent au sommet de la hiérarchie culturelle. Les Facultés « profanes » s'émanciperont au fur et à mesure que l'hégémonie politique de l'Eglise sera contestée. Mais dans la plupart des pays occidentaux subsistent à l'intérieur des universités les Facultés de théologie délivrant des licences et des doctorats. Même en France, où ce système ne survit que dans l'Université de Strasbourg, comme un reste du régime concordataire, les futurs prêtres étaient formés dans les séminaires sur la base de l'assimilation d'un ensemble de connaissances philosophiques et théologiques. «L'ecclésiastique» se définit, outre son ordination (qui n'a qu'un rôle mineur chez les prorestants), comme celui qui a étudié la théologie.

la foi liée à un système philosophique

La théologie est la science de Dieu. En tant que théologie spécifiquement chrétienne, elle élabore systématiquement, selon les normes de la connaissance scientifique et philosophique, le donné révélé, constitué par les « articles de foi » contenus dans les diverses professions de foi. Ces articles de foi jouent le rôle des principes ou des axiomes dans une théorie scientifique. Or la vérité d'une théorie déductive est constituée par deux éléments : la cohérence de la déduction, la vérité des principes qui se communique aux conclusions. La cohérence est la condition de la participation des conclusions à la vérité des principes. Mais c'est cette participation qui fait la vérité des conclusions : la vérité de la foi est ainsi

3. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, **Somme contre les gentils,** l. 1, c. 1 et 2.

présente dans l'ensemble du système que constitue la théologie.

Mais ceci n'est possible que dans la mesure où les articles de foi eux-mêmes ont été conceptuellement élaborés et explicités. Ils n'ont pu l'être qu'en utilisant les concepts de la philosophie — et, longtemps, de la science qui était liée à cette philosophie. A la limite, la foi est constituée de propositions philosophiques d'un type particulier : il s'agit de propositions qui dépassent la capacité de l'esprit humain, et qui ne peuvent donc être connues que par une révélation spéciale de Dieu. Mais, une fois révélées, ces propositions peuvent être élaborées de façon philosophique. On ne peut en donner de preuves, mais montrer qu'elles ne sont pas contraires à la raison, et en donner des « raisons de convenance ». Seulement, une fois qu'elles sont connues, ces propositions donnent à l'ensemble de la vision du monde un éclairage si prégnant qu'on passe insensiblement de la convenance à la nécessité. Le théologien, interprète de la Révélation, se place du point de vue de Dieu : la foi, certes, n'est pas la vision — mais tout se passe comme si elle rendait possible le savoir absolu. Cela suppose que le platonisme, ou l'aristotélisme, ou telle autre philosophie, sont la vérité du point de vue même de Dieu. Autrement dit, que la foi soit organiquement liée à un système philosophique. Au cours de l'histoire de la théologie chrétienne, on a vu s'affronter constamment deux tendances : l'une qui se méfiait de la philosophie, l'autre qui cherchait en fait à s'appuyer sur une philosophie. La première tendance mettait l'accent sur la transcendance de la foi par rapport à toute sagesse humaine. La seconde partait du principe que la vérité découverte par la raison humaine, lumière naturelle mise en l'homme par Dieu, ne saurait s'opposer à la vérité supérieure de la foi, révélation du même Dieu. Mais en réalité, le premier courant était le fait de théologiens conservateurs, qui s'opposaient à une philosophie nouvelle au nom de l'expression traditionnelle de la foi, intégrant de façon inconsciente une philosophie antérieure. Ainsi au XIIIe siècle, ceux qui s'opposaient à l'introduction de l'aristotélisme dans la théologie le faisaient au nom du platonisme immanent à l'augustinisme. De même aujourd'hui des théologiens comme Bultmann analysent la foi avec un appareil conceptuel emprunté à la première philosophie de Heidegger — bien que pour Heidegger la foi n'ait aucun rapport avec la philosophie.

la philosophie, « vérité de la religion »

La théologie, pour Heidegger, n'est en aucune sorte une philosophie de la religion chrétienne. C'est pourtant sa tentation fondamentale. Toute

théologie est plus ou moins implicitement hégélienne. On sait que pour Hegel la philosophie a même contenu que la religion — et, plus précisément, que la religion chrétienne qui est la religion absolue. Mais la philosophie est la vérité de la religion, en ce sens que la philosophie élève au niveau de la pensée, du concept, ce qui dans la religion n'est appréhendé qu'au niveau de la représentation, c'est-à-dire du symbole. A la différence des philosophes de l'entendement (les rationalistes du XVIII[e] siècle), Hegel ne réduit pas la vérité de la religion à ce qu'on appelle la religion naturelle, le simple déisme. La philosophie donne sens et consistance à tout ce qui s'exprime dans la religion révélée, y compris les dogmes spécifiques considérés comme « supérieurs à la raison » : Trinité, Incarnation. Ces dogmes sont des représentations symboliques de vérités philosophiques essentielles, dont la plus importante est l'idée de médiation : la négativité est un aspect de l'Absolu ; celui-ci n'est ce qu'il est qu'en s'opposant à lui-même, d'abord à l'intérieur de lui-même, et en se réunifiant (Trinité), ensuite par rapport au monde, qu'il oppose à lui-même (création) pour se réconcilier avec lui (Incarnation).
Ce schéma est celui même du néo-platonisme, qui hante la pensée chrétienne depuis ses origines — depuis en particulier qu'elle attribua à Denys l'aréopagite, compagnon de saint Paul, une série d'ouvrages rédigés en fait vers le VI[e] siècle par un moine imbu de néo-platonisme. Il était sans doute impossible qu'il en fût autrement. Ou alors il eût fallu que la civilisation gréco-romaine ne succombât pas sous les coups des barbares, et se maintînt face à un christianisme qui en eût été la contestation permanente. En fait, le christianisme occidental fut l'héritier de cette civilisation. Du coup, il fut et reste compromis dans la civilisation de cet héritage.

III

la situation de la foi par rapport à la connaissance

La conception grecque de la philosophie est en crise depuis que la science moderne a commencé à conquérir son autonomie, contre la philosophie. On peut soutenir que la science était en germe dans la culture grecque, qui inventa les mathématiques. Mais on peut remarquer que cette invention ne déboucha pas sur une maîtrise de la nature — inutile, puisque seuls les esclaves travaillaient. Certains pensent que c'est le christianisme, en vidant le monde de tous les éléments d'animisme qui subsistaient dans la pensée grecque, qui rendit possible une réduction de la matière à ses

aspects mathématiques et mécaniques. Heidegger, de son côté, soutient que la science et la technique modernes ne sont que le dernier avatar de cet « oubli de l'être », qui commence avec Platon et Aristote, au profit d'un « étant » privilégié : Dieu, puis la pensée, puis la volonté de puissance.

l'identification de la connaissance et de la science

Quoi qu'il en soit, la pensée moderne vit une crise de la métaphysique, qui entraîne avec elle la théologie chrétienne, dans la mesure où celle-ci s'est située dans le champ de la métaphysique — et du même coup la foi, qui n'est plus que l'ensemble des axiomes de la théologie. C'est Kant qui a mis en place la problématique de cette situation. La connaissance, le savoir, ont comme champ de science, l'ensemble des phénomènes et de leurs relations. L'absolu, la chose en soi, sont inconnaissables. Ils peuvent être objets de croyance, de foi rationnelle. Il y a, entre la connaissance et la foi, un intermédiaire qui est la pensée : la pensée philosophique qui établit les conditions de la connaissance et la possibilité de la foi. Mais la philosophie n'est plus connaissance (puisque ce terme est réservé à la science), et ce qui constituait son contenu (les vérités métaphysiques) devient objet de foi.
Cette problématique gardait à la philosophie un rôle spécifique de discipline critique. Mais pour l'essentiel, ce qui s'est développé depuis deux siècles est l'identification de la connaissance et de la science. La foi devient l'antithèse même de la connaissance, et elle ne dispose plus, pour se définir et s'expliciter, d'une philosophie qui aurait à explorer en commun avec elle le champ de l'ancienne métaphysique. La philosophie est elle-même en crise. Elle est reléguée par le marxisme au rang des idéologies, et le champ qu'elle se croyait réservé, celui de la connaissance de l'homme, est occupé par les sciences humaines qui se veulent de plus en plus autonomes, et qui cherchent à s'unifier dans une théorie générale comme le structuralisme, forme moderne du positivisme intégral. Les seules philosophies qui réussissent à maintenir leur spécificité sont celles de Nietzsche et de Heidegger, qui ont en commun, par delà leurs divergences, un retour à la première philosophie grecque, celle des présocratiques, antérieure à l'apparition de la métaphysique platonicienne dont le destin historique fut sa collusion avec le christianisme. Pour Nietzsche, on le sait, le christianisme n'est que « *du platonisme pour le peuple* ». Pour Heidegger le « christianisme » est la vision du monde qui se caractérise par cette étape du destin de la métaphysique qu'est l'onto-théo-logie. Il reste pour lui une place pour la « christianité », l'existence chrétienne dans la foi —

mais à condition que celle-ci se replie sur sa spécificité en renonçant à intervenir tant dans le champ de la connaissance que dans celui de la philosophie.

Il est significatif à cet égard que la foi chrétienne, cherchant à se situer par rapport à la culture moderne, soit amenée à se confronter directement, soit à la cosmologie et à la biologie (comme le fait Teilhard de Chardin), soit à des disciplines scientifiques comme la psychanalyse ou la linguistique — sans passer par l'intermédiaire d'une philosophie. Il est typique que la formation théologique des futurs clercs, ou des laïcs chrétiens, renonce de plus en plus à se donner des soubassements philosophiques, mais essaie d'intégrer une initiation aux sciences humaines.

Mais il est trop clair que la distance épistémologique entre la foi et la science — même s'il s'agit de la science de l'homme — est beaucoup plus grande qu'entre la foi et la métaphysique. Disons en tout cas que cette distance est plus évidente : dès le XIXe siècle, lors des premiers conflits entre la religion et la science, on s'aperçoit assez vite que la révélation biblique n'avait rien à dire sur les données de la physique ou de la biologie modernes. On a plus de mal à admettre qu'elle n'a rien à dire sur l'homme face aux sciences de l'homme.

Et pourtant, il est vain d'espérer constituer, à partir de la révélation biblique, une anthropologie chrétienne qui puisse se situer sur le même plan que l'anthropologie scientifique et dialoguer avec elle. Il est vain d'attendre qu'une anthropologie philosophique se reconstitue face à l'anthropologie scientifique, dégageant ainsi un champ où la foi aurait de nouveau quelque chose à dire. Une telle anthropologie peut être jugée nécessaire par les philosophes, illusoire par les scientifiques ; c'est l'affaire des philosophes et des scientifiques. La foi comme telle n'a pas à intervenir dans ce débat.

la foi, une certaine manière de vivre

Mais, dira-t-on, il y a un domaine où la foi garde sa valeur de connaissance, d'autant plus qu'elle est la seule à pouvoir le faire. C'est le champ de la connaissance de Dieu. La science puis la philosophie ont abandonné ce terrain : le Dieu des savants est mort, puis celui des philosophes. Dieu ne reste-t-il pas le Dieu des croyants ?

Ce serait d'autant plus nécessaire qu'il existe, non plus seulement une philosophie de la religion, mais une science de la religion, ou plutôt des sciences : histoire des religions, anthropologie religieuse, sociologie des religions, psychologie religieuse, psychologie et psychanalyse de la religion.

Mais justement, il s'agit de la religion comme phénomène humain — non du Dieu de la foi. La foi, certes, ne peut pas ne pas reconnaître dans ce que dit la science de la religion un aspect de sa propre histoire, dans la mesure où elle s'est toujours historiquement incarnée dans une religion.

Mais de même qu'elle a dû se libérer de la métaphysique, la foi a à se libérer de ce que la science dit de la religion. La foi n'est pas connaissance métaphysique de Dieu. Elle n'est pas non plus connaissance scientifique de Dieu — ni de la religion.

La foi est une certaine expérience, une certaine attitude devant l'existence. La philosophie, la science, sont aussi des expériences, des attitudes, des choix. L'attitude scientifique, notamment, est un certain choix par rapport à la réalité, qui n'épuise pas les attitudes possibles de l'homme devant l'existence. Le savant comme tel embrasse cette attitude, mais cela n'épuise pas la vie de l'homme qui est ce savant. Toute une part de lui-même ne se réduit pas à cette attitude scientifique, n'a souvent pas de lien avec elle : ni sa façon d'entrer en relation avec les autres, d'aimer, de s'engager, de jouir de la musique ou de la marche à pied. L'art, en particulier, est un domaine de l'existence sans commune mesure avec la science — ou avec la philosohie.

La foi est elle aussi une certaine manière d'être et de vivre, d'entrer en relation avec le monde, les autres, l'histoire, l'action — une certaine façon de donner sens à sa propre vie. Si on choisit de prendre les termes en toute rigueur, et d'appeler connaissance l'attitude scientifique, la foi n'a rien à voir avec la connaissance.

Par contre, elle est connaissance, au sens où l'on emploie ce terme, et ceux qui en dérivent, pour désigner une certaine façon d'entrer en relation avec autrui, de communiquer avec lui, de le reconnaître. En ce sens, on peut parler de connaissance de Dieu, comme on parle de connaissance d'autrui, ou de connaissance de soi.

Connaissance de Dieu, connaissance d'autrui, connaissance de soi : ce sont là des expressions qui étaient liées dans la tradition spirituelle du christianisme. L'apport des sciences humaines peut nous aider à renouveler et à approfondir ce domaine. A redécouvrir l'importance des tendances profondes, des désirs, de l'ouverture à autrui et de la fermeture sur soi. C'est à travers une analyse en profondeur du vécu relationnel de chacun que peut s'ouvrir la dimension de la présence, de la rencontre, de la communication — dimension jalonnée de symboles (l'alliance, l'amour, la parenté, la fidélité) qui sont ceux par lesquels, dans la Bible, Dieu se fait connaître — c'est-à-dire reconnaître.

jacques-j. natanson

LA REVUE NOUVELLE

JUILLET-AOUT - N° 7/8-1973

Ce numéro : 70 FB - 8 FF - 2 $

LA REVUE NOUVELLE, A.S.B.L. : Rue Van Elewyck 35 - 1 050 Bruxelles.

Abonnement annuel :

France : 65 FF. - U.S.A. : 20 $. - Canada : 20 $. - Belgique : 600 FB. - Autres pays : 650 FB.
Société générale de Banque - Bruxelles - Compte 210-261 000-25.

Collections complètes :

1945-1961 : s'adresser à Kraus Reprint (FL 9491 Nendeln - Liechtenstein).

1962-1972 : s'adresser à **La Revue Nouvelle.**

comité d'élaboration

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101-Aix-les-Bains / Dépôt légal : 3me trim. 1973